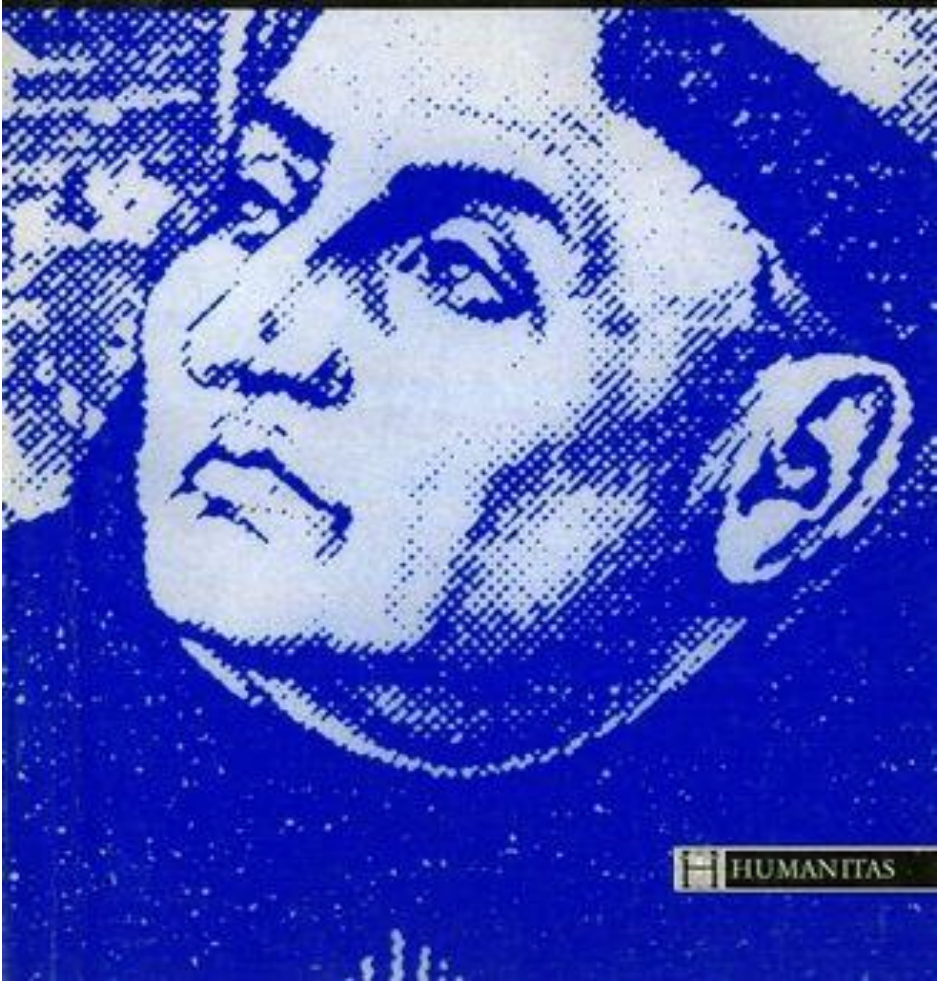
MAEȘTRII SPIRITULUI

# TOMA D'AQUINO

ANTHONY KENNY



HUMANITAS

# KENNY ANTHONY

# Toma d'Aquino

**Traducere din engleză de**
**MIHAI C.UDMA**

**HUMANITAS**
**BUCUREŞTI**

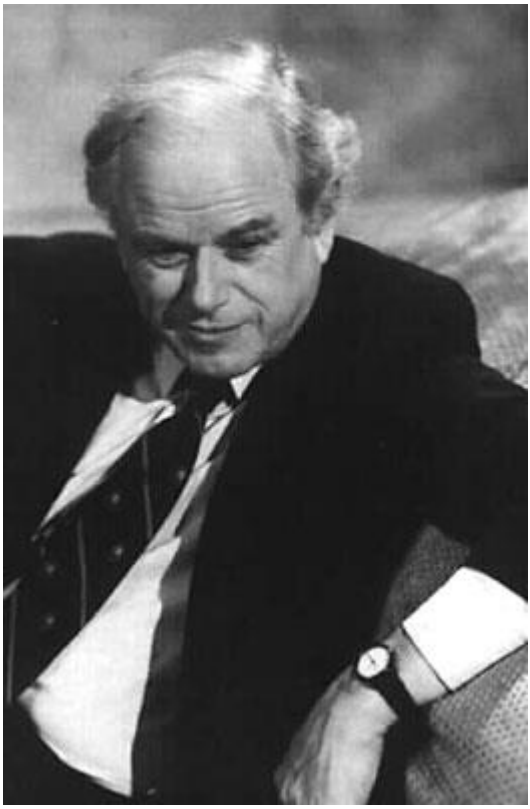
**2**

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României KENNY, ANTHONY, Toma d'Aquino/Anthony Kenny;
trad.: Mihai C. Udma. – Ed. A 2-a. – Bucureşti: Humanitas, 2006
ISBN (10) 973-50-1259-6; ISBN (13) 978-973-50-1259-5
I. Udma, Mihai C. (trad.)

© Anthony Kenny, 1980
*This translation of* AQUINAS, *originally published în English în 1980*, *is published by arrangement with Oxford University Press*.
Traducerea lucrării *TOMA D'AQUINO*, publicată iniţial în engleză în 1980, apare cu acordul Oxford University Press.
© HUMANITAS, 1998, 2006, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
Tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: Tel. 021/311 23 30,
Fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
E-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

**SIR ANTHONY KENNY (n. 1931).**



A urmat studii teologice la Roma, iar în 1961 a obținut doctoratul în filozofie la Oxford, universitate de care şi-a legat timp de aproape patru decenii activitatea didactică. Domeniile sale de interes sunt filozofia minții, filozofia antică şi scolastică, filozofia lui Wittgenstein şi filozofia religiei. A adus o contribuție esențială la tomismul analitic, o direcție filozofică urmărind interpretarea dintr-o perspectivă modernă a operei lui Toma d'Aquino. Între 1989 şi 1993 a fost preşedintele Academiei Britanice, iar în 1992 a fost înnobilat de regina Angliei.

Printre numeroasele lui lucrări publicate se numără: *Action, Emotion and Will* (1963), *Descartes* (1968), *Wittgenstein* (1973), *Will, Freedom and Power* (1975), *The Aristotelian Ethics* (1978), *Freewill and Responsibility* (1978), *Aristotle 's Theory of the Will* (1979), *The Legacy of Wittgenstein* (1984), *The Metaphysics of Mind* (1989), *Aristotle on the Perfect Life* (1992) şi *Aquinas on Mind* (1993).

# *Prefață*

Această carte este consacrată lui Toma d'Aquino în calitate de filozof: este scrisă pentru cititori care s-ar putea să nu împărtăşească preocupările şi convingerile sale teologice. În afară de comentariile asupra lui Aristotel, d'Aquino are puține scrieri de natură explicit filozofică; lucrările sale teologice însă, cu deosebire capodopera *Summa Theologiae*, cuprind intuiții filozofice care îndreptățesc situarea sa printre cei mai mari filozofi ai lumii.

Cartea de față este împărțită în trei capitole. Cel dintâi constituie o prezentare a vieții şi scrierilor Sf. Toma şi o evaluare a importanței sale pentru filozofia contemporană. Al doilea este o sinteză a conceptelor majore din sistemul său metafizic: include o discuție a doctrinei Ființei, unul dintre cele mai faimoase, însă şi supraevaluate, elemente din filozofia lui. Capitolul al treilea este dedicat contribuției sale la filozofia minții, care este mai puțin cunoscută, însă studiul ei oferă mult mai multă satisfacție. Cartea se încheie cu o notă bibliografică.

Le sunt recunoscător profesorului A.C. Lloyd şi dr Henry Hardy pentru comentariile asupra primei forme a lucrării, de asemenea lui Mary Bugge pentru dactilografierea manuscrisului.

*Balliol*
*31 ianuarie 1979*

# *Lista abrevierilor*

Am folosit următoarele abrevieri pentru lucrările lui d'Aquino atunci când am făcut trimitere la ele:

C *De Virtutibus in Communi*, Roma, 1953. Traducerea în engleză: *On the Virtues in General*, de J.P. Reid, Providence, R.I., 1951.

E *De Ente et Essentia*, ed. L. Baur, Munster, 1933. Traducerea în engleză: *Being and Essence*, de A. Maurer, Toronto, 1949.

G *Summa contra Gentiles*: vezi Nota bibliografică.

M *In XII Libros Metaphysicorum*, ed. R.M. Spiazzi, Torino, 1950. Traducerea în engleză: *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Chicago, 1961.

H *In Libros Peri Hermeneias*, ed. R.M. Spiazzi, Torino, 1955. Traducerea engleză în *Aristotle on Interpretation – Commentary by St Thomas and Cajetan*, J. Oesterle, Milwaukee, 1962.

P *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, ed. R.M. Spiazzi, Torino, 1949. Traducerea în engleză: *On the Power of God*, de L. Shapcote şi alții, Westminster, Maryland, 1952.

Q *Quaestiones Quodlibetales*, ed. R.M. Spiazzi, Roma, 1949.

S *Summa Theologiae*: vezi Nota bibliografică.

V *Quaestiones Disputatae de Veritate*, ed. R.M. Spiazzi, Torino, 1949. Traducerea în engleză: *Truth*, de R.W. Mulligan şi alții, Chicago, 1952.

S este citată de obicei menționându-se partea, problema, articolul şi (după cum e cazul) obiecția sau răspunsul; astfel: „III 3 2 ad 2" înseamnă răspunsul la obiecția a doua

din articolul doi al celei de-a treia probleme din prima parte a Părții a doua (vezi mai jos, p. 41).
G este citată menționându-se cartea şi capitolul.

# 1
# Viaţa

Toma d'Aquino s-a născut la începutul anului 1225, în castelul Roccasecca, aproape de Neapole, fiind al şaptelea fiu al contelui Landulf din marea casă feudală Aquino. Trecuseră exact zece ani de când regele Ioan al Angliei a semnat *Magna Charta* de la Runnymede şi de când spaniolul Dominic de Guzmân a plecat la Roma pentru a fonda Ordinul Fraților Predicatori care îi poartă numele. Cea mai mare parte a Europei, inclusiv Marea Britanie, Franța, Germania şi Italia de acum, aparținea unei culturi latine unitare în care cele mai puternice instituții erau Sfântul Imperiu Roman şi Biserica Catolică Romană. Europa Latină era mărginită în Spania de cultura musulmană a Granadei, iar în Balcani de imperiul grec al Bizanțului; în Asia ea sprijinea o colonie fragilă a regatului cruciaților de la Ierusalim, împăratul Frederic al II-lea domnea din Germania până în Sicilia şi i-a uimit pe contemporani cu vastitatea cosmopolită a intereselor sale: ambițiile lui erau în conflict cu acelea ale papalității şi au făcut din Italia de la începutul secolului al XlII-lea un teatru de lupte permanente.

La vârsta de cinci ani, Toma a fost trimis de tatăl său la mănăstirea benedictină de la Monte Cassino, un locaş care constituia de asemenea o fortăreață de hotar între regatul napolitan al lui Frederic şi statele papale. A fost primit ca unul care urma să se dedice vieții monahale: nu chiar un călugăr-copil, totuşi cu perspective de angajare monastică mai mari decât ale unui elev din zilele noastre de la o şcoală pregătitoare benedictină. După nouă ani de studii elementare şi-a întrerupt educația atunci când mănăstirea a fost ocupată de trupe în cursul unui conflict dintre papă şi împărat. A rămas o scurtă perioadă acasă, apoi a fost

trimis la Universitatea din Neapole, fondată de împărat cu paisprezece ani înainte, ca răspuns la înființarea Universității Papale din Bologna. Aici studiază cele şapte arte liberale: gramatica, logica, retorica, aritmetica, geometria, muzica şi astronomia. Îşi începe educația în filozofie odată cu studiul „artelor" logicii şi astronomiei: citeşte tratatele logice ale lui Aristotel şi comentariile învățaților ulteriori şi este familiarizat cu lucrările ştiințifice şi cosmologice ale lui Aristotel de către un profesor numit Peter din Irlanda.

În 1244 Toma devine călugăr dominican, spre marea supărare a familiei, care aştepta cu nerăbdare ca el să ajungă monah şi abate benedictin. Pentru cineva din secolul al XX-lea diferența dintre monahi şi călugări poate să nu pară prea mare, aceştia fiind deopotrivă de legați față de ascultare, celibat şi devoțiune, însă un aristocrat din secolul al XlII-lea făcea o distincție netă între monahi, care urmau o chemare trainică, de o respectabilitate străveche şi în cadrul unei frumoase înzestrări patrimoniale, şi călugări, care erau nişte evanghelişti itineranți nou-apăruți care se amestecau printre săracii de la oraşe şi trăiau din mila altora. Tatăl lui Toma murise, însă restul familiei şi-a manifestat atât de limpede supărarea, încât dominicanii au decis să-l trimită la Paris, pentru mai multă siguranță. Pe drumul într-acolo, în timp ce se odihnea împreună cu tovarăşii de călătorie în Toscana, Toma a fost răpit de frații săi mai mari şi dus la un castel al familiei, din Monte San Giovanni. Nici lacrimile mamei, nici forța fraților nu au putut însă să-l dezbrace de tunica albă şi de mantia neagră a dominicanilor, în schimb a fost ținut în arestul de la Roccasecca mai mult de un an, înainte de a i se permite să li se alăture iar călugărilor dominicani. Câtă vreme a fost închis, Toma a scris două mici tratate de logică formală: un manual de greşeli care pot apărea în exemplele de

raționamente standard, dedicat „gentilomilor care citesc artele”, şi un fragment asupra propozițiilor modale (enunțuri despre necesitate şi posibilitate), alcătuit probabil pentru un fost coleg de clasă din Neapole. Mai bine cunoscută decât primele lui scrieri filozofice este povestea încercării la care a fost supusă fermitatea castității sale. Fie din milă, fie cu rea-credință, într-o noapte frații săi i-au trimis în celulă o prostituată seducătoare ca să i se ofere pentru plăcerea lui. Toma a sărit în picioare, a înşfăcat un lemn din foc şi a alungat-o din încăpere. Apoi a adormit şi a visat că îngerii l-au înfăşurat în jurul şalelor în semn de castitate permanentă. „De atunci încolo”, spune primul său biograf, „i-a intrat în obicei să evite întotdeauna compania femeilor – cu excepția cazurilor de necesitate ori utilitate – aşa cum oamenii evită şerpii.” La câtva timp după ce a fost eliberat de la Roccasecca, Toma a plecat la şcoala dominicană de la Koln, unde a studiat din 1248 până în 1252 cu Albertus Magnus. Albertus avea cu aproape douăzeci şi cinci de ani mai mult decât el. Membru fondator al Ordinului dominican în Germania, era un om animat de o mare curiozitate ştiințifică şi avea o erudiție uimitoare. Sub influența lui, Toma a învățat să aprecieze geniul enciclopedic aL lui Aristotel, ale cărui lucrări complete deveniseră abia cu puțin timp înainte disponibile în traducere latină. Era un elev tăcut şi meditativ, care lua notițe după prelegerile ținute de profesorii lui, dintre care câteva, asupra *Eticii* lui Aristotel, s-au păstrat în autograf. Avea o constituție masivă, era lent în mişcări şi imperturbabil de calm: colegii îl tachinau spunându-i „Bizonul Taciturn”, însă erau plini de admirație pentru notițele lui, pe care şi le treceau de la unii la alții. Toma îşi manifesta uluitoarea superioritate a aptitudinii de dialectician numai atunci când era silit de eticheta disputelor scolastice. „Acest bizon taciturn”, a spus

Albertus la o astfel de ocazie, „va umple întreaga lume cu mugetul său.”

În 1252 Albertus s-a convins că Toma îşi însuşise tot ceea ce şi-a propus el să-l înveţe în materie de filozofie şi teologie şi că era apt să înceapă studiile avansate. Până atunci Toma avea în principal experienţa studiului şi predării filozofiei, deşi e posibil să-l fi asistat pe Albertus în prelegerile elementare despre Biblie. Avea douăzeci şi şapte de ani şi era preot de doi ani, însă după standardele vremii era încă tânăr pentru a începe studiile în vederea obţinerii licenţei canonice în teologie. Albertus l-a convins pe Magistrul General al dominicanilor de excepţionala capacitate a lui Toma, care a fost trimis la Paris spre a obţine bacalaureatul canonic şi spre a începe să ţină cursuri teologice apte de a-l califica pentru titlul de licenţiat canonic. Avea de ţinut prelegeri despre faimoasa lucrare *Sententia* a lui Pietro Lombardo, o antologie comentată de texte ale unor autorităţi patristice şi ecleziastice. Prelegerile despre *Sententia* ţinute de Toma la Paris în cei patru ani de pregătire pentru licenţă constituie prima dintre lucrările sale importante care s-au păstrat. Chiar şi în aceste comentarii asupra unui manual standard se dovedeşte a fi un geniu.

Atunci când s-a dus Toma la Universitatea din Paris, universităţile erau încă relativ o noutate. În secolul precedent, din şcoala Catedralei de la Notre-Dame se dezvoltase o instituţie academică viguroasă, cu un program de studii extins şi cu studenţi din mai multe ţări. Statutul de universitate autonomă i-a fost aprobat de papă în 1215. Universităţile din Italia şi din Spania aveau de asemenea o vârstă fragedă, şi cam în aceeaşi epoca Oxford şi Cambridge îşi acceptau primii rectori. Venerabilele colegii de la Oxford şi Cambridge ţineau încă de viitor: abia după ce Toma va fi conferenţiat asupra lucrării *Sententia* la Paris, delincventului baron John

De Balliol i s-a ordonat, ca penitență, să fondeze un locaş de învățătură în Oxford. Universitatea din Bologna se specializase în drept, iar cea din Montpellier în medicină, însă centrul internațional al studiilor de filozofie şi teologie era, în afara oricărei comparații, Universitatea din Paris. Dominicanii întemeiaseră o şcoală la Paris în 1217 şi, în pofida lipsei lor de popularitate în rândul cinului preoțesc mai tradiționalist, au obținut controlul, din 1230, a două dintre cele douăsprezece catedre de teologie din Universitate. Când Toma a ajuns acolo, a început ca novice al lui Elias Brunet, care i-a urmat lui Albertus Magnus în calitate de îndrumător al juniorilor celor două catedre dominicane, în 1248. Catedra constituia obiectul unei mari dispute: în 1252 Universitatea a încercat să o suprime, iar în cursul controversei care a urmat majoritatea profesorilor au intrat în grevă pentru cea mai mare parte a anului academic. Se pare că Toma şi-a susținut primele prelegeri ca spărgător de grevă, iar una dintre sarcinile lui ca bacalaureat a fost să scrie o respingere a pamfletelor antidominicane.

Sufletul învățământului parizian îl constituiau prelegerile, în majoritatea zilelor profesorul ținea prelegeri de la ora şase dimineața până după ora opt, apoi bacalaureatul vorbea despre *Sententia* de la nouă până puțin înainte de amiază. In anumite zile profesorul prezida dispute formale pe teme la alegerea sa: era ridicată o problemă, asupra căreia erau afirmate şi susținute opinii opuse, bacalaureatul trebuia să răspundă la argumentele audienței, judecata fiind dată în cele din urmă de Magistru. În postul Paştilor şi în postul Crăciunului, în loc de aceste *Quaestiones Disputatae*, pe teme prestabilite, aveau loc discuții improvizate mai cuprinzătoare, *Quaestiones Quodlibetales*, în cursul cărora orice membru al audienței putea ridica o problemă pe orice temă. Pe lângă prelegeri şi participarea la dezbateri, ca bacalaureat, Toma a scris

două scurte monografii cerute de colegii săi dominicani: *Despre principiile naturii* şi *Despre Fiinţă şi Esenţă*. Acestea explicau terminologia tratatelor de fizică şi, respectiv, metafizică aristotelice şi postaristotelice: ambele, cu deosebire cea din urmă, au devenit populare ca manuale introductive.

În anul academic 1255-1256 Toma a primit ordin să-şi continue studiile pentru titlul de Magistru şi să preia catedra de teologie. Avea numai treizeci de ani şi se îndoia de competenţa sa: avea de ce să ezite să-şi asume o asemenea responsabilitate într-o vreme în care sentimentele antidominicane erau atât de puternice în Paris, încât stăreţia avea nevoie de o gardă din trupele regale douăzeci şi patru de ore pe zi. A fost însă încurajat de un vis, care i-a sugerat chiar textul prelegerii sale inaugurale. S-a instalat în primăvara lui 1256, printr-un ceremonial academic complicat, sub protecţia explicită a interzicerii papale a demonstraţiilor.

Pentru următorii trei ani, principala sarcină academică a lui Toma a fost să ţină cursuri despre textul Bibliei. Printre comentariile biblice care s-au păstrat până la noi, probabil că acestei perioade îi aparţin cele asupra profetului Isaia şi Evangheliei lui Matei. Comentariile au supravieţuit în două forme: *reportatio*, sau notiţele luate de studenţi la prelegeri, şi *ordinatio*, ori textul scris sau dictat de conferenţiarul însuşi. Manuscrisele Sfântului Toma constituie de aceea o binecuvântare pentru cei care le studiază, pentru că secole întregi scrisul său de mână a fost proverbial din cauza ilizibilităţii, arătând a ceva între stenografie şi scris cifrat. Comentariile lui d'Aquino asupra Scripturilor sunt astăzi relativ puţin citite chiar şi de teologi. Mult mai demn de a fi reţinut, din primul său profesorat la Paris, este textul dezbaterilor pe care le-a prezidat, cunoscute în mod tradiţional, după tema celei dintâi, ca *întrebări disputate asupra adevărului*. Ele se ocupă de domenii diferite din

filozofie şi teologie: adevărul şi cunoaşterea adevărului în Dumnezeu, îngeri şi oameni; providență şi predestinare, milostivire şi justificare; rațiune, conştiință şi voință liberă; simțăminte, extaz, profeții, educație şi multe alte teme. Împreună sunt douăzeci şi nouă de „întrebări", fiecare consacrată unei singure teme, însă fiecare întrebare reprezintă în sine un set de mai multe dezbateri sau „articole" separate. Astfel, prima întrebare, asupra adevărului, constă în nu mai puțin de douăsprezece dezbateri, începând cu primul, articol, „Ce este adevărul?", până la al doisprezecelea, „Există falsitate în înțelegere?". Cu totul, în culegerea de la Paris sunt două sute cincizeci şi trei de articole numărând peste cinci sute de mii de cuvinte. Astfel, lucrarea *întrebări disputate asupra adevărului*, care este relativ mică pentru d'Aquino, reprezintă singură mai mult decât jumătate din întreaga operă păstrată a lui Aristotel. Textul dezbaterilor a devenit disponibil prin vânzătorii de cărți din Paris: în 1304 putea fi închiriat pentru copiere, în patruzeci şi şase de fascicule, pentru patru şilingi. Forma şi metoda dezbaterilor pot fi ilustrate de primul articol al primei întrebări: „Ce este adevărul?" Mai întâi sunt prezentate şapte argumente care arată că a fi adevărat înseamnă pur şi simplu a fi, luând ca punct de plecare dictonul lui Augustin că adevărul este ceea ce este, şi se încheie cu o discuție a faimosului fragment despre definiția adevărului din *Metafizica* lui Aristotel. Urmează cinci argumente opuse care afirmă că a fi nu înseamnă deloc acelaşi lucru cu a fi adevărat. Apoi vine precizarea disputei făcută de d'Aquino, în care distinge trei sensuri pentru „adevărat" şi „adevăr". Strict vorbind, adevărul este o relație între gând şi realitate: conformitatea unui gând cu cele despre care este gândul respectiv. Însă starea de lucruri care face ca un gând să fie adevărat poate fi în sine numită „adevăr": acesta e sensul în care adevărul este ceea ce este. Iarăşi, în vreme ce un

gând abstract al meu poate fi în acord cu realitatea indiferent dacă eu ştiu asta sau nu, noțiunea de adevăr are o semnificație specială atunci când judec că un gând e în acord cu realitatea. Prin urmare putem considera că adevărul aparține, în moduri diferite, realității, gândului şi judecății. După ce face această triplă distincție, d'Aquino revine la argumentele inițiale pentru şi împotriva identificării dintre a fi şi a fi adevărat; luându-le unul câte unul, explică ce consideră ca e corect şi incorect în fiecare. Citirea cu glas tare a articolului ia cam jumătate de oră. Dacă ar fi editată sub forma unei înregistrări orale, întreaga dezbatere originală asupra adevărului ar trebui să dureze cam cinci ore. Filozofii de azi încă sunt preocupați de definiția adevărului, iar discuțiile contemporane încă iau ca punct de plecare remarca lui Aristotel din *Metafizica*. Tezei că a fi adevărat înseamnă pur şi simplu a fi îi corespunde contemporana „teorie a redundanței" adevărului, potrivit căreia în toate enunțurile de forma „p este adevărat" expresia „este adevărat" e logic superfluă, astfel încât a spune „Este adevărat că «Zăpada este albă» „ înseamnă a nu spune altceva decât „Zăpada este albă". Alți filozofi ai secolului al XX-lea au crezut, la fel ca d'Aquino, că adevărul constă în corespondența cu realitatea, cu toate că ei considerau de obicei ca purtătoare elementare ale adevărului – subiecte care fac corespondența – nu gândurile sau judecățile, ci enunțurile sau afirmațiile. Multe aspecte ale controverselor contemporane îşi găsesc perechea în aceste dispute medievale; de exemplu, filozofii de azi dezbat problema dacă afirmațiile îşi pot schimba „valoarea de adevăr", adică dacă pot trece de la adevărat la fals sau invers; aceeaşi problemă este ridicată în al şaselea articol al primei întrebări, „Dacă adevărul creat este imuabil".

Alături de aceste dezbateri structurate asupra adevărului şi problemelor legate de el, s-au păstrat din prima

perioadă petrecută de d Aquino la Paris şi *Quaestiones Quodlibetales* improvizate. Unele vizează teme polemice de interes specific, precum problema dacă munca manuală este obligatorie pentru călugări. Altele reflectă fără îndoială curiozitatea unora din audiență, ca întrebarea dacă în iad există viermi adevărați. (Nu, spune Toma, doar conştiința roade acolo.)

In aceşti ani petrecuți la Paris d'Aquino găseşte timp să înceapă, fără a-l termina vreodată, un comentariu la un tratat asupra Trinității care-i aparținea filozofului din secolul al VI-lea Boethius. În acest loc, unde nu ne-am aştepta, se găseşte cea mai completă tratare a afinității dintre ştiințele naturale, matematici şi metafizică. Se discută aici pe larg concepția potrivit căreia aceste trei discipline reprezintă ierarhia unei îndepărtări tot mai mari de materie.

În primăvara anului 1259 lui Toma îi urmează la catedra de teologie un dominican englez, William din Alton. El pleacă din Paris puțin după aceea şi îşi petrece următorii şase ani în Italia. În acea vreme curtea papală nu se stabilise încă la Vatican: Alexandru al IV-lea, care era papă când a revenit Toma în Italia, locuia la Anagni, iar succesorul său, Urban al IV-lea, a fost încoronat la Viterbo şi s-a mutat un an mai târziu la Orvieto. La începutul deceniului al şaptelea, Toma preda la Orvieto, Roma şi Viterbo, amestecat printre scolaştii, diplomații şi misionarii curții papale. Cea mai importantă realizare a primei părți din acest sejur italian a fost ducerea la bun sfârşit a unei lucrări începute la Paris: *Summa contra Gentiles*.

*Summa contra Gentiles* era un manual teologic enciclopedic pentru uzul misionarilor trimişi printre evrei şi musulmani: ideea pare să-i fi fost sugerată de dominicanul spaniol Raimundo de Penafort, care predica Evanghelia printre necreştinii din Spania şi din nordul Africii. Caracterul particular şi importanța în istoria

filozofiei îi sunt date acestei cărți de faptul că musulmanii şi evreii pentru convertirea cărora a fost scrisă numărau printre ei oameni care aprofundaseră învățăturile lui Aristotel. Ca atare argumentele pornesc de la premise filozofice, fără presupoziții sectare, şi tratează subiectele într-o manieră într-o manieră subtil sofisticată, cu totul altfel decât în stilul tipic al apologeticii misionare.

*Summa contra Gentiles* este un tratat, nu o înregistrare de dispute: conține patru Cărți de câte o sută de capitole sau mai mult, numărând cam trei sute de mii de cuvinte cu totul. Cartea I este despre natura lui Dumnezeu, în măsura în care poate fi cunoscută de rațiune neajutată de revelație; Cartea aII-a se ocupă de lumea creată şi de crearea ei de către Dumnezeu; Cartea a III-a expune modul în care creaturile raționale au să-şi găsească fericirea în Dumnezeu, tratând pe larg probleme de etică; a patra carte este dedicată unor doctrine specific creştine, precum trinitatea, întruparea, sacramentele şi reînvierea finală a Sfinților prin puterea lui Cristos. De la un cap la celălalt, d'Aquino distinge cu scrupulozitate între acele adevăruri despre Dumnezeu şi creație, care, crede el, pot fi stabilite prin raționamente independente de orice pretinsă revelație şi acelea care nu se pot demonstra decât prin apel la autoritatea divină transmisă prin Biblie sau prin învățăturile Bisericii Creştine. În primele trei Cărți, textele biblice şi ecleziastice sunt folosite doar pentru ilustrarea şi confirmarea concluziilor la care s-a ajuns, niciodată ca premise de la care să pornească argumentarea. D'Aquino îşi explică metoda în capitolul doi al Cărții I: Mahomedanii şi păgânii nu sunt de acord să accepte, ca noi, autoritatea oricărei Scripturi pe care am putea-o folosi pentru a-i combate, în felul în care îi putem combate pe evrei apelând la Vechiul Testament şi pe eretici apelând la Noul Testament. Nici unul nu e acceptat de aceşti oameni. Ca atare trebuie să facem recurs la raționamentul natural, la

care toți oamenii sunt obligați să consimtă.. Raționamentul natural, credea Toma, este capabil să ajungă doar la un număr limitat de adevăruri despre Dumnezeu: doctrine cum sunt cea a trinității ori a întrupării sunt cunoscute doar prin revelație şi sunt de nedemonstrat numai rațional. Chiar şi acele adevăruri care în teorie sunt deschise rațiunii, precum existența lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului, trebuie în practică să fie acceptate de mulți oameni pe încredere; pentru a fi stabilite prin argumentare filozofică este nevoie de mai multă inteligență, tihnă şi energie decât se poate aştepta de la majoritatea oamenilor.

Trăgând aceste hotare între rațiune şi credință, d'Aquino cântăreşte ce are rațiunea de spus despre existența lui Dumnezeu. Unii zic că această doctrină nu are nevoie să fie demonstrată: „Dumnezeu există" este un adevăr evident prin sine, căci oricine care înțelege ce înseamnă cuvântul „Dumnezeu" trebuie să înțeleagă că Dumnezeu există. Încercări de a demonstra existența lui Dumnezeu din definiția lui „Dumnezeu" au fost într-adevăr făcute de filozofi, de la Sf. Anselm, cu un secol înainte de d'Aquino, până azi. D'Aquino respinge astfel de încercări: convingerea că existența lui Dumnezeu este evidentă de la sine, spune el, rezultă mai ales din faptul că oamenii sunt obişnuiți să audă despre Dumnezeu din fragedă copilărie. Nefiind evidentă de la sine, existența lui Dumnezeu are nevoie de demonstrație, iar d'Aquino oferă două lungi şi dificile demonstrații inspirate din *Fizica* lui Aristotel. El dovedeşte diferite adevăruri despre natura lui Dumnezeu: Dumnezeu este etern, neschimbător, imaterial şi liber de orice alcătuire. Aceste adevăruri, susține el, sunt toate eminamente negative, ele ne spun cum *nu este* Dumnezeu, neoferindu-ne nici o intuiție originară a naturii sale. Putem totuşi să spunem unele lucruri în mod afirmativ despre Dumnezeu, cu condiția să înțelegem limpede ce facem

când formăm propoziții care-l au ca subiect pe „Dumnezeu”. Cuvintele prin care îl descriem pe Dumnezeu şi creaturile nu sunt folosite în acelaşi sens pentru ambele. (în mod asemănător – pentru a adapta unul dintre exemplele lui d'Aquino – nu înțelegem chiar acelaşi lucru atunci când numim soarele „strălucitor” şi atunci când numim „strălucitoare” culoarea unei pete de vopsea.) Pe de altă parte, dacă spunem că Dumnezeu este înțelept şi că Socrate este înțelept nu facem doar un calambur. În terminologia tehnică a lui d'Aquino, când vorbim despre bunătatea, înțelepciunea sau iubirea lui Dumnezeu, nu folosim cuvintele nici univoc, nici echivoc, ci *analogic*. Folosind limba analogic putem spune multe lucruri despre Dumnezeu: putem vorbi despre cunoaşterea universală a întregului adevăr, a tuturor persoanelor şi a tuturor faptelor din trecut, prezent sau viitor pe care o are şi putem vorbi despre voința sa liberă şi suverană şi despre iubirea sa de sine şi de creaturile sale. Cea mai mare parte din Cartea I a tratatului *Summa contra Gentiles* este consacrată stabilirii unor astfel de adevăruri prin analogie despre intelectul şi voința lui Dumnezeu.

Cartea aII-a tratează despre un alt atribut al lui Dumnezeu: omnipotența. Este discutat sensul în care se poate spune despre Dumnezeu că poate face orice, chiar dacă nu poate să moară, să se schimbe, să se istovească, să modifice trecutul ori să creeze alt Dumnezeu, în principal Cartea nu se ocupă de atributele Divinității în sine, ci de relația dintre ea şi lume. Este dezvoltată teza că Dumnezeu a creat lumea din nimic: o doctrină care nu se găseşte la Aristotel, însă este derivată istoric din reflecțiile evreilor şi creştinilor asupra cărții *Genezei*. Credința lui d'Aquino era că rațiunea poate arăta că lumea a fost creată, dar nu că a avut un început în timp. E posibil, după cum poate arăta rațiunea, ca lumea să fie eternă. Dar tot ar fi o creație a lui Dumnezeu, în sensul că

existența ei depinde în permanență de El şi că nu a fost făcută din vreo materie a cărei existență să fi fost independentă de bunul său plac. Aristotel credea că poate dovedi despre cosmos că există dintotdeauna: de vreme ce credința catolică propovăduieşte că lumea a avut un început în timp, ceva trebuie să fie greşit, consideră Sfântul Toma, în privința argumentelor oferite pentru a-i demonstra eternitatea – şi consacră şapte capitole compacte (31-37) pentru a le respinge. Pe de altă parte, este o greşeală, crede el, să încerci să demonstrezi prin argumente că lumea *a avut* un început în timp – şi consacră un capitol respingerii argumentelor oferite în acest sens. Apoi se întoarce de la creația lumii (întrebarea „De ce există lucruri?") la ceea ce se numeşte „diversificarea" ei (întrebarea „De ce sunt tipurile particulare de lucruri ceea ce sunt?"). El critică diferite concepții mai mult sau mai puțin evoluționiste despre originea speciilor; „diversificările" care se întâlnesc, va afirma, se datorează intenției deliberate a lui Dumnezeu de a face universul creat cât de perfect ierarhic este cu putință. O mare parte din Cartea aII-a este consacrată temei „substanțelor intelectuale": îngerii şi sufletele omeneşti. D'Aquino identifică inteligențele extraterestre cărora filozofii greci le atribuiau cauza fenomenelor astronomice cu îngerii sau mesagerii lui Dumnezeu care sunt menționați din când în când în Biblie. Acestea sunt creaturi imateriale, pure, vii şi libere, nelegate de vreun corp. Sufletele omeneşti sunt de asemenea spirituale şi nemuritoare, dar sunt legate fiecare în parte de câte un corp. Sufletul nu este pur şi simplu îmbrăcat de un corp, nici ținut închis în el: este „forma" corpului, adică ceea ce face corpul un corp viu anumit, mai degrabă aşa cum forma unei chei este ceea ce face din ea cheia unei anumite uşi, ori înălțimea unei note ceea ce face din ea o notă anume. În concepția lui d'Aquino, şi animalele au

suflete, chiar şi plantele, însă, spre deosebire de sufletele omeneşti, aceste principii ale vieții nu sunt nemuritoare sau separabile de corpul lor. Cu toate că oamenii cresc asemenea plantelor şi se hrănesc şi se înmulțesc precum animalele, sufletul lor nemuritor nu e asemenea sufletelor vegetale ori animale: nu există decât o singură formă într-o ființă umană, care este sufletul său intelectual. În acest punct d'Aquino neagă categoric interpretarea arabă a lui Aristotel potrivit căreia există o unică inteligență pentru întreaga specie omenească, o inteligență independentă şi distinctă de sufletele indivizilor. Pentru Sfântul Toma era important să susțină că facultățile intelectuale omeneşti cele mai înalte sunt parte din înzestrarea sufletului individual, pentru că la puterile intelectuale ale sufletului va face apel atunci când, în partea finală a Cărții, va oferi argumentul pentru nemurirea sufletului individual. Deşi nemuritor, sufletul omenesc nu există înainte de corpul căruia îi aparține. Nici nu este moştenit de la părinți, precum trăsăturile: sufletul nu este transmis prin substanța germinală, ci este o creație dumnezeiască nouă pentru fiecare ființă omenească în parte.

Cartea a III-a începe cu o analiză a binelui şi a răului. Dumnezeu este binele absolut şi cauza oricărui alt bine; nu există însă un rău absolut. Într-un fel, cele rele nu au o cauză, pentru că nu sunt reale aşa cum sunt cele bune; Dumnezeu este cauza celor create, dar nu şi a lipsurilor pe care le au, *acestea* constituind răul. Toate lucrurile există prin Dumnezeu, care este sfârşitul şi țelul lor. Creaturile inteligente şi noninteligente, în măsura în care se dezvoltă în acord cu natura lor, oglindesc deopotrivă bunătatea divină; în plus, cele inteligente îşi găsesc împlinirea în înțelegerea şi contemplarea lui Dumnezeu. Fericirea omenească nu e de găsit în plăcerile senzuale, onoare, glorie, bogăție sau în puterea lumească, nici în exercitarea talentului ori a virtuții morale; ea se găseşte în

cunoaşterea lui Dumnezeu, şi nu aşa cum poate el fi cunoscut în această viață prin presupuneri, tradiție ori demonstrații, ci în viziunea esenței divine, despre care d'Aquino crede că poate arăta că e posibilă în altă viață prin intermediul unei iluminări divine supranaturale. Capitolele 50-63 tratează despre această viziune fericită: echivalentul ei cel mai apropiat în viața reală este contemplația filozofică în care pretinde Aristotel că ar consta fericirea.

O tratare pe larg a providenței divine şi a efectelor ei de-a lungul ierarhiei de ființe create duce la o discuție detaliată a raportului dintre cursul corpurilor cereşti şi evenimentele vieții oamenilor. D'Aquino nu neagă posibilitatea influenței corpurilor cereşti asupra comportamentului omenesc – la urma urmei, un soare arzător mă poate determina să-mi scot haina -, dar susține că influența lor nu se produce astfel încât omul să-şi poată exprima o opțiune pe baza unei eventuale ştiințe a astrologiei. Magia, totuşi, este posibilă, dar magicienii nu operează cu puterea stelelor, ci cu ajutorul demonilor, care sunt îngeri păcătoşi. Cu o concizie deosebită, d'Aquino introduce apoi noțiunea unei legi divine care ne obligă să-l iubim pe Dumnezeu şi pe vecin, să acceptăm credința adevărată şi să oferim adorație. El consacră eticii sexuale cinci capitole: caracterul păcătos al adulterului şi al contracepției, indisolubilitatea căsătoriei şi necesitatea monogamiei, interzicerea incestului. Urmează o discuție energică pe tema sărăciei voluntare – un ecou limpede al controverselor pariziene. Cartea se termină cu analiza răsplății şi pedepsei, divine şi omeneşti, şi a nevoii de grație sau ajutor divin supranatural, în cazul în care un om are să se elibereze de păcat şi să persevereze în virtute. Cei care persevereză şi îşi ating țelul au fost predestinați de Dumnezeu dintotdeauna, iar cei care, din cauza păcatului, nu obțin fericirea au fost de la început

condamnați. Necesitatea grației şi predestinarea celui care ajunge la fericirea finală sunt considerate demonstrabile rațional, dacă se dă dovadă de suficientă înțelepciune, răbdare şi bunăvoință. De abia în Cartea a IV-a se apleacă d'Aquino asupra acelor doctrine pe care le consideră sub puterea de înțelegere a omului şi obiecte ale credinței.

Cartea a IV-a este împărțită în trei părți, care corespund primelor trei Cărți. Întrucât Cartea I se ocupă cu ce poate spune rațiunea despre natura lui Dumnezeu, prima parte din Cartea a IV-a se ocupă cu ce poate revela credința despre Dumnezeu cel viu: doctrina trinității. Subiectul Cărții aII-a este rolul lui Dumnezeu în lumea

Creată: partea a doua a Cărții a IV-a tratează doctrina întrupării potrivit căreia Dumnezeu a pătruns între cele create prin Isus Cristos cel născut. Scopului vieții omeneşti şi modului de a-l atinge prin supunerea la legea naturală, adică subiectul Cărții a III-a, le corespunde în partea a treia a Cărții a IV-a discuția despre reînvierea în lumea de dincolo şi sacramentele bisericii, destinate să-i ajute pe păcătoşi în drumul spre rai.

În *Summa contra Gentiles*, d'Aquino dă dovadă de o profundă cunoaştere a lui Aristotel. Pe măsură ce scria cartea, îşi dădea seama de lacunele existente în multe dintre versiunile latine ale lucrărilor acestuia. În 1261, la curtea din Orvieto a lui Urban al IV-lea, a găsit noua şi excelenta traducere a lui Wilhelm din Moerbeke, dominican flamand, din tratatul despre animale al lui Aristotel. S-a grăbit să se folosească de ea în text, iar la îndemnul său Moerbeke a realizat în următorul deceniu traduceri îmbunătățite ale majorității lucrărilor lui Aristotel. Pe baza revizuirilor lui Moerbeke îşi va scrie d'Aquino mai târziu propriile comentarii la Aristotel. El însuşi nu cunoştea greaca, însă a fost constrâns de interesele ecumenice ale lui Urban al IV-lea să se familiarizeze cu scrierile teologilor răsăriteni de limbă

greacă şi cu actele conciliilor ecleziastice bizantine. Aceste studii şi-au lăsat amprenta în partea finală a primei *Summa* şi au fost încorporate într-o monografie intitulată *împotriva erorilor răsăritenilor*, scrisă la cererea lui Urban. Alte reproduceri din autorități greceşti le-a îmbinat într-un comentariu întins al Evangheliilor, alcătuit din fragmente patristice, pe care Toma l-a început pentru Urban şi care l-a preocupat câțiva ani şi după moartea papei.

Cunoscut drept *Catena Aurea* sau *Lanțul de Aur*, a fost descris ca un tablou sinoptic aproape perfect al interpretărilor patristice.

Potrivit tradiției, Toma a fost luat în slujba lui Urban al IV-lea ca scriitor de rugăciuni şi imnuri. În 1264 papa a instituit noua sărbătoare Corpus Christi în onoarea sacramentului euharistiei, în care, potrivit credinței catolice, pâinea şi vinul se preschimbă în corpul şi sângele lui Cristos. De atunci cele trei imnuri pe care le-a scris Toma pentru oficierea sărbătorii au rămas populare în rândul catolicilor de rit roman. Poetica lui este o remarcabilă combinație a tehnicității teologice de tip scolastic cu un simbolism biblic savant şi o emoție mistică însuflețit şi concis exprimată. Secvența *Lauda Sion* din misa Corpus Christi este de-a dreptul tulburătoare, spre deosebire de luciditatea lipsită de pasiune din proza sa teologică. Iată un exemplu dintr-un alt imn euharistie al său, *Adoro te Devote*:

*Visus, tactus, gustus in te fallitur,*
*Sed auditu solo tuto creditur:*
*Credo quidquid dixit Dei Filius:*
*Nil hoc verbo veritatis verius.*[1]

---

*1 N. tr.: reproducem traducerea românească din colecția Cântați Domnului, Arhiepiscopia Romano-Catolică, Bucureşti, 1996, p. 182:*
*Simțurile mele nu Te pot afla,*

Nici unul dintre admiratorii lui d'Aquino n-ar afirma că este un mare poet, însă poezia sa contrastează atât de mult cu proza, încât ar trebui citită de oricine care doreşte să-i înțeleagă personalitatea ca un întreg.[2]

În 1265, după moartea papei Urban, d'Aquino a fost trimis la Roma pentru a deschide o şcoală dominicană. A petrecut doi ani predând teologie la Santa Sabina, una dintre cele mai frumoase şi mirific situate biserici din oraş. Cel mai substanțial rezultat al muncii sale la Roma este o serie de zece *Quaestiones Disputatae*, intitulate *Despre puterea lui Dumnezeu*, după titlul primeia dintre ele. Primele şase întrebări acoperă cu mai multă profunzime problemele despre omnipotență şi creație ridicate în Cartea aII-a din *Summa contra Gentiles*. Restul de patru vizează teme din doctrina trinitara care constituiau puncte de conflict între teologii greci şi cei latini. Cea mai lungă şi interesantă este cea de a treia, în nouăsprezece articole, despre creație.

Cu toate că aceste întrebări *Despre puterea lui Dumnezeu* reprezintă o gândire mai matură decât acelea *Despre adevăr*, ele sunt mai puțin vii şi interesante. Aceasta este fără îndoială reflectarea diferenței dintre audiența de la cea mai bună universitate din lume şi cea de la o şcoală provincială modestă. Aceleiaşi perioade îi aparține probabil o altă serie de întrebări, *Despre rău*. Ambele serii

---

*Numai prin credință văd prezența Ta*
*Cred tot ce ai spus Tu, Fiule ntrupat,*
*Nu-i cuvânt pe lume mai adevărat.*

*2 Sfântul Toma d'Aquino pare să fi inventat, probabil involuntar, o nouă formă de versificare, limerick ul. O rugăciune de recunoştință scrisă de el conține următoarele versuri:*
*Si vitiorum meorum evacuatio*
*Concupiscentiae et libidinis exterminatio*
*Caritatis et patientiae Humilitatis et obedientiae*
*Omniumque virtutum augmentatio.*

anticipează într-o oarecare măsură gândirea din capodopera finală a Sfântului Toma, *Summa Theologiae*: întrebările despre putere corespund primei părți din *Summa*, iar întrebările despre cele şapte păcate capitale corespund celei de a doua părți.

*Summa* în sine pare să fi început ca un rezultat al experienței de profesor a lui Toma la Roma. A fost scrisă ca un manual pentru începători în teologie, destinat să înlocuiască *Sententele* lui Pietro Lombardo. Pentru cititorul modern pare mai degrabă înfricoşătoare ca text introductiv, nu numai din cauza dimensiunii – incompletă cum este, conține peste două milioane de cuvinte -, ci şi din cauza formei complicate şi a terminologiei tehnice. Este ceva între un tratat şi un set de *quaestiones disputatae*. La fel ca o dezbatere, este împărțită pe întrebări şi articole, nu pe capitole, însă mulțimea de argumente pro şi contra unei teze anumite, care introduc o dezbatere adevărată, sunt înlocuite de o triadă introductivă cu privire la obiecțiile ce ar putea fi aduse împotriva poziției pe care d'Aquino intenționează să o adopte în corpul articolului. Aceste obiecții sunt urmate de obicei de un singur argument, aproape ceremonial, pentru poziția opusă, începând cu cuvintele „însă pe de altă parte...", constând de regulă în reproducerea unui text consacrat. Abia apoi, în corpul principal al articolului, d'Aquino îşi exprimă propria poziție

Şi argumentele care o sprijină. Fiecare articol se încheie cu soluțiile problemelor ridicate în obiecțiile introductive.

*Summa* este, în felul ei, o capodoperă a stilului filozofic. Practica de a începe fiecare subiect cu cele mai puternice trei argumente care-i vin în minte împotriva poziției de apărat trebuie să-i fi servit autorului ca un extraordinar exercițiu de disciplină. Cititorului îi oferă cu siguranță un stimul fascinant. Pentru cineva care s-a familiarizat cu sintaxa latinei medievale şi cu tehnicismul jargonului scolastic – care, evident, nu erau invenția lui Toma, ci

constituiau o obişnuinţă în vremea sa -, stilul este curgător, limpede, cumpătat şi judicios. Când scrie despre probleme profunde de metafizică, d'Aquino devine uneori obscur, însă aproape niciodată nu alunecă în stilul retoric.

Din cele trei părți gigantice în care e împărțită *Summa*, numai prima a fost scrisă în Italia: cel mai probabil a fost terminată la Viterbo, puțin după ce d'Aquino a revenit la curtea papală în 1267. Majoritatea celor 119 articole ale primei părți se ocupă de aceleaşi lucruri ca şi Cărțile I şi a II-a din *Summa contra Gentiles*, însă pentru că cititorii cărora li se adresează acum sunt studenți de teologie catolică mai degrabă decât mahomedani sau evrei de convertit, Sfântul Toma îşi poate expune doctrina trinității în tratatul asupra naturii divine, în loc să o izoleze într-o carte distinctă despre taine şi credință. El este însă mereu atent să distingă între adevărurile teologiei naturale care îi sunt accesibile rațiunii și tainele comunicate numai prin revelație şi acceptabile numai printr-o credință supranaturală.

Prima parte din Summa este mai chibzuit organizată şi în acelaşi timp mai clară şi mai consistentă decât părțile corespunzătoare din *Summa contra Gentiles*. Astfel, cele două argumente aristotelice de dovedire a existenței lui Dumnezeu din lucrarea anterioară sunt înlocuite de mai clarele, mai însuflețitele şi mult mai faimoasele Cinci căi, care, cel puțin aparent, sunt mai puțin strâns legate de speculațiile astronomice greceşti, încă o dată, analiza făcută naturii omeneşti în întrebările 75-102 din această Summa este mai completă şi mai sistematică decât cea făcută în secțiunea corespunzătoare din Cartea aII-a a lucrării anterioare şi este proporțional mai puțin încărcată de critici ale exegezelor arabe cu privire la psihologia lui Aristotel. Aceasta nu pentru că d'Aquino şi-ar fi pierdut interesul pentru Aristotel, dimpotrivă, el se inspiră

constant din ideile sale şi se foloseşte prompt de tratatele şi comentariile traduse de Wilhelm din Moerbeke la Viterbo.

În epoca în care scria prima parte din *Summa*, Sfântul Toma a început un tratat politic, intitulat *De regimine principum* şi dedicat unui misterios şi probabil inexistent rege Henric al Ciprului. Scris pe domeniul papei în timp ce acesta se punea sub protecţia familiei regale franceze pentru a se apăra de ameninţările împăraţilor Hohenstaufen şi ale aliaţilor acestora, tratatul stabileşte principii de guvernare ale conducătorilor lumeşti într-un mod care nu lasă nici o îndoială că regii sunt supuşi ai preoţilor şi că papa se bucură atât de supremaţie seculară, cât şi de supremaţie spirituală. Lucrarea a rămas neterminată, ea fiind completată după moartea Sfântului Toma de istoricul Tolomeo din Lucea.

În perioada de la Viterbo, lui d'Aquino i s-a oferit arhiepiscopia de Neapole, pe care a refuzat-o. În 1268, a fost trimis înapoi la catedra pe care o deţinuse la Paris, unde nepopularii călugări erau din nou atacaţi şi unde un curent ultraaristotelic compromitea tipul de sinteză între Aristotel şi creştinism încercat în lucrări precum cele două *Summa*.

La Paris, ca şi înainte, îndatoririle de profesor ale lui d'Aquino implicau prelegeri despre Biblie şi conducerea dezbaterilor scolastice. Se pare că în această perioadă a ţinut prelegeri despre Evanghelia după Ioan şi despre Epistolele pauline. Comentariul Epistolei pauline către romani, pe care l-a pregătit el însuşi pentru publicare, este mult mai mult citit decât majoritatea scrierilor sale despre Scripturi. La puţin timp după sosire, a prezidat dezbaterile păstrate în *întrebări disputate despre suflet*. Alte dezbateri din a doua perioadă de la Paris s-au ocupat de „virtuţile teologice" ale speranţei şi milosteniei şi de „virtuţile cardinale" ale înţelepciunii, cumpătării, curajului şi dreptăţii. Aceste dezbateri de mai târziu vizau teme care

constituiau subiectul celei de a doua părți din *Summa*. La fel ca înainte, în fiecare post de Crăciun şi de Paşte, d'Aquino susținea *Quaestiones Quodlibetales* asupra unor probleme variate de interes specific: *Quaestiones Quodlibetales* l-6 şi 12 sunt în general atribuite acestei perioade. Primul set, datând din postul Paştelui 1269, cuprinde probleme precum: dacă monahii sunt legați să urmeze un regim vegetarian, dacă mărturisirea sacramentală a păcatelor poate fi făcută în scris şi dacă un înger poate trece dintr-un punct în altul fără să parcurgă distanța dintre ele.

De-a lungul aceleiaşi perioade d'Aquino a scris două lucrări de polemică defensivă împotriva criticilor aduse ordinelor religioase precum cel dominican. În particular, apăra admiterea băieților în viața religioasă înainte de pubertate, o practică ce constituia obiectul unor critici severe. Totuşi, de interes mai mare pentru cititorii de filozofie sunt celelalte lucrări polemice ale perioadei, scrise în apărarea aristotelismului creştin.

Logica lui Aristotel era studiată în universitățile latine încă de când acestea au apărut, însă lucrările sale de fizică şi metafizică au rămas multă vreme obiect al suspiciunii pentru autoritățile ecleziastice academice. Statutele de la Paris din 1215 chiar interziceau profesorilor de la Facultatea de Arte să țină prelegeri despre ele. Condamnarea a fost întărită de bulele papale din 1231 şi 1263, însă pare să fi devenit literă moartă pe la mijlocul secolului. Într-adevăr, în 1255, la Facultatea de Arte era obligatoriu studiul tuturor lucrărilor aristotelice cunoscute.

În timpul primului profesorat al lui d'Aquino la Paris, folosirea metafizicii aristotelice era ca atare o prerogativă a teologilor ca el, însă în epoca în care a revenit acolo reprezentanții de frunte ai aristotelismului erau profesorii de filozofie de la Facultatea de Arte. Aceşti filozofi aristotelicieni nu erau la fel de atenți cum fuseseră teologii

să atenueze ori să renege tezele aristotelice care veneau în contradictoriu cu doctrina creştină. Două teme care au stârnit cel mai aprins conflict cam prin 1270 erau individuația intelectului şi eternitatea lumii. În psihologia aristotelică, aşa cum e expusă în *De Anima* şi în comentariile greceşti şi arabe asupra acesteia, sunt trei noțiuni care corespund în mod diferit cu ceea ce noi numim „minte". Mintea ca obiect al introspecției era cunoscută ca imaginație ori fantezie; mintea ca depozit al ideilor şi loc al îndemânărilor intelectuale dobândite era cunoscută ca intelect receptiv; mintea ca putere de abstragere a informaților intelectuale din experiența senzorială era cunoscută ca intelect activ. Relația dintre aceste trei entități a fost lăsată obscură de Aristotel. După cum am văzut, în *Summa contra Gentiles* d'Aquino a interpretat teoria astfel încât a reieşit că nu numai imaginația, ci şi intelectul receptiv şi cel activ sunt puteri sau facultăți ale ființelor umane individuale. Filozoful arab Ibn Şina sau Avicenna (980-1037) afirmase că există un singur intelect activ pentru întreaga specie umană. Unii creştini au fost fericiți să accepte acest lucru, identificând intelectul activ cu acea iluminare divină a minții omeneşti care a fost. Atât de expresiv descrisă de Sfântul Augustin. Însă filozoful Ibn Rushd sau Averroes (1126-1198) credea că nu numai intelectul activ, ci şi intelectul receptiv era ceva împărtăşit de specia umană ca întreg în loc de a fi posesiunea fiecărui individ. Atunci când această versiune a psihologiei aristotelice a fost predată la Facultatea de Arte din Paris,

Susținătorii ei au intrat în conflict cu autoritățile ecleziastice, pentru că părea să submineze credința în nemurirea sufletului individual.

Teoria unui intelect comun unic nu i se poate atribui cu certitudine lui Aristotel, însă nu există nici o îndoială cu privire la autenticitatea celei de a doua doctrine

controversate, eternitatea lumii. În *Summa contra Gentiles*, după cum am văzut, d'Aquino a avut grijă să se disocieze de această doctrină, însă aristotelienii din Facultatea de Arte a deceniului şapte din secolul al XlII-lea doreau să o apere. Ei au fost atacați de un tânăr teolog franciscan, John Pecham, mai târziu arhiepiscop de Canterbury, care susținea că se poate demonstra rațional că a fost un timp când Dumnezeu exista, iar lumea nu.

Sfântul Toma a trebuit să-şi apere propriul aristotelism moderat de atacuri venite din ambele părți. Împotriva admiratorilor lui Averroes a scris opusculul *Despre unitatea intelectului*, în care năruieşte teoria intelectului receptiv unic, printr-o exegeză detaliată a textului aristotelic şi a gloselor comentatorilor săi şi printr-o tiradă de argumente filozofice. În apărarea lui Aristotel şi împotriva lui Pecham a scris totuşi *Despre eternitatea lumii*, pentru a argumenta că nu e nici o contradicție în teoria conform căreia lumea nu are un început. Faptul că creația s-a petrecut într-un anumit moment în timp trebuie acceptat prin credință, nu demonstrat de rațiune.

Aceste două mici tratate au fost scrise în 1269 sau 1270. La 10 decembrie 1270 episcopul Parisului condamna o listă de treisprezece doctrine care începeau cu afirmația că „Intelectul tuturor oamenilor este unul şi numeric acelaşi" şi includeau propozițiile „Lumea este eternă" şi „Nu a existat niciodată primul om". Nici una dintre propozițiile condamnate nu reprezenta doctrine pe care sa le fi predat d'Aquino, iar cu excepția acestor propoziții, învățăturile lui Aristotel nu mai erau contestate.

Cel mai mare dintre serviciile aduse de Toma aristotelismului în aceşti ani a fost remarcabila serie de comentarii asupra lucrărilor lui Aristotel, pe care se pare că le-a scris între 1269 şi 1273. Două dintre primele au fost cele despre *De Anima* şi *Fizica*, lucrări aristotelice direct relevante pentru controversele cu privire la suflet şi

la eternitatea lumii. Aceste controverse par să-l fi convins pe Toma că cel mai bun antidot pentru aristotelianismul heterodox este o cunoaştere aprofundată a întregului sistem aristotelic, astfel că a scris cu meticulozitate comentarii la două dintre lucrările de logică ale acestuia (*Despre interpretare* şi *Analiticele secunde*), la întreaga *Etică nicomahică şi* la douăsprezece cărți din *Metafizica*. La moartea sa au rămas neterminate comentarii la alte şase lucrări aristotelice, inclusiv *De Caelo* şi *Politica*.

Dacă ar fi rămas de la d'Aquino numai aceste comentarii la Aristotel, ele ar fi fost suficiente pentru a demonstra ca a fost un filozof de o forță şi prolificitate extraordinare. Pentru că se bazau pe traduceri imperfecte ale unor manuscrise incomplete, ele au fost în mare măsură înlocuite cu altele, scrise odată cu înflorirea studiilor de filozofie din secolul al XIX-lea, însă există multe fragmente neclare în lucrările lui Aristotel asupra cărora şi azi o consultare a lui d'Aquino aruncă lumină. Comentariile sunt în întregime lucide, inteligente şi la obiect, iar jumătatea de milion de cuvinte ale comentariilor la *Metafizica* reprezintă o operă filozofică clasică în sine. Valoarea acestor comentarii făcute de un teolog avea să fie curând apreciată de filozofii de la Facultatea de Arte din Paris. Cu toate că Toma apărase drepturile teologiei împotriva aristotelismului heterodox, Facultatea de Arte a fost aceea care a cerut autorităților dominicane rechemarea sa după ultima plecare din 1272, nu Facultatea de Teologie.

Dintre toate lucrările Sfântului Toma scrise de-a lungul celui de-al doilea profesorat la Paris, cel mai bine cunoscută nu este vreuna dintre cele menționate, ci a doua parte din *Summa Theologiae*. Aceasta, care este de departe cea mai mare dintre cele trei părți, este de regulă împărțită astfel: prima parte a celei de-a doua părți (*Prima Secundae*, citată întotdeauna ca „Ia Uae" sau – ca în

această carte – „I-II”) şi a doua parte a celei de-a doua părți (*Secunda Secundae*, *Ia Uae* sau II-II). In privința temelor, ea corespunde celei de a treia cărți din *Summa* precedentă, însă marchează un progres mult mai mare decât a realizat în prima parte, corespunzătoare primelor două cărți ale acelei lucrări. Este descrisă cel mai bine ca un tratat creştin de etică, iar structura sa este copiată după *Etica nicomahică*, asupra căreia d'Aquino îşi scria şi comentariul în acelaşi timp.

*Etica nicomahică* îşi propune să schițeze care este conduita cuvenită pentru om: viața fericită sau *eudaimonia*. Fericirea, potrivit lui Aristotel, este activitatea sufletului în acord cu virtutea: după cum sunt două părți ale sufletului, cea intelectuală şi cea emoțională, la fel sunt două feluri de virtute, intelectuală şi morală. Virtutea, fie intelectuală, fie morală, este o dispoziție psihică ce îşi găseşte expresia în acțiunea voluntară, în particular în acțiuni alese deliberat ca părți ale unui plan de viață realizabil. Virtutea morală se exprimă în alegerea şi urmarea unui curs de mijloc între emoții excesive sau insuficiente şi fapte exagerate sau imperfecte: aceasta este faimoasa doctrină a căii de mijloc, „aurea mediocritas”, conform căreia fiecare virtute stă în mijloc, flancată de viciile opuse. Astfel, curajul sau cutezanța este calea de mijloc dintre laşitate şi nesăbuință; cumpătarea este calea de mijloc dintre desfrânare şi insensibilitate. Dreptatea, cea mai importantă dintre virtuțile morale, vizează de asemenea un mijloc, în sensul că țintește ca fiecare om să nu primească nici mai mult, nici mai puțin decât merită, dar, spre deosebire de celelalte virtuți, nu este flancată de vicii opuse, pentru că orice îndepărtare de calea de mijloc, într-o parte sau în cealaltă, implică pur şi simplu nedreptatea. Virtutea morală împiedică emoția tulbure, alienată, să determine fapte negative. Ceea ce decide, în orice caz dat, *ce este* fapta potrivită şi cantitatea corectă de

emoție e virtutea intelectuală a înțelepciunii sau înțelepciunea practică (*phronesis*): este virtutea acelei părți din rațiune care priveşte faptele. Virtutea părții speculative a rațiunii este învățarea sau înțelepciunea filozofică (*sophia*); această virtute îşi găseşte manifestarea sublimă în contemplația mai mult sau mai puțin solitară (*theoria*). Fericirea supremă, conform *Eticii*, constă într-o viață de contemplație filozofică, însă, deşi aceasta este cea mai bună viață pentru om, într-un sens este şi o viață supraomenească. Un tip secundar de fericire se poate găsi într-o viață închinată politicii şi încununată de recunoaştere publică, viață trăită în acord cu virtuțile morale.

D'Aquino găsea *Etica nicomahică mult* în spiritul gândirii morale creştine a vremii sale – din care o parte chiar se trăgea, pe diferite căi indirecte, din teoriile etice ale lui Platon, Aristotel şi altor gânditori greci. Unele dintre trăsăturile păgâne supărătoare ale lucrării le-a modificat ori, după cum spunea el, le-a „interpretat favorabil". Alte caracteristici aristotelice au fost încorporate cu atâta succes în sinteza sa, încât unora dintre admiratorii săi catolici de mai târziu le-au părut a fi trăsături ale creştinismului dobândite în copilăria sa.

*Prima Secundae* începe, la fel ca *Etica nicomahică*, cu analiza scopului ultim al vieții omeneşti. Precum Aristotel, d'Aquino identifică scopul ultim cu fericirea, şi tot asemenea lui crede că fericirea nu poate fi echivalată cu plăcerea, bogăția, onorurile sau alte bunuri lumeşti, ci trebuie să constea într-o activitate în acord cu virtutea, mai ales cu virtutea intelectuală. Activitatea intelectuală care satisface cerințele aristotelice ale fericirii nu se întâlneşte cu perfecțiunea decât în contemplarea esenței lui Dumnezeu; fericirea dată de condițiile obişnuite ale vieții trebuie să rămână imperfectă. Fericirea adevărată, chiar şi în termenii lui Aristotel, nu se găseşte deci decât

în sufletele celor binecuvântați în rai. Sfinții vor beneficia la timpul cuvenit de un supliment de fericire, pe care Aristotel nici nu l-a visat, prin reînvierea corpului în rai.

În cursul definirii virtuții, Aristotel a intrat într-o discuție amplă a naturii acțiunii voluntare omeneşti; cu atât mai sistematic prefațează d'Aquino discuția sa asupra virtuții cu un întreg tratat asupra acțiunii şi unul asupra emoției. Întrebările 6-17 privesc natura acțiunii, analizând concepte precum volițiunea, intenționalitatea, alegerea, deliberarea, acțiunea şi dorința, cu o profunzime ce reprezintă un mare progres față de Aristotel. Ele constituie o tratare filozofică a naturii voinței omeneşti care suportă comparația cu orice lucrare scrisă pe această temă de atunci încoace. La întrebarea 18 d'Aquino trece de la psihologia filozofica la filozofia morală, întrebând ce face o acțiune omenească să fie bună sau rea. Întrebările 18-21 reprezintă miezul eticii sale: luate împreună cu analiza virtuții din întrebările 49-50, ele stabilesc cadrul în care este inserată discuția unor teme etice particulare. Potrivit lui Aristotel, virtutea nu priveşte numai acțiunea, ci şi sentimentele: ca urmare, întrebările 22-48 sunt consacrate analizei emoțiilor ori pasiunilor sufletului. Această parte din *Summa* nu prea este citită în zilele noastre, deşi în multe locuri intră mai mult în detalii şi dă dovadă de mai multă intuiție decât mai bine cunoscutele tratate asupra pasiunilor ale lui Descartes şi Hume.

Pentru că în definiția aristotelică virtutea este o dispoziție psihică, d'Aquino introduce teoria sa despre virtute printr-un întins studiu despre natura dispozițiilor,

Întrebările 49-54. Aceasta este o investigație filozofică originală de mare importanță, care armonizează într-un sistem articulat, remarci făcute în domeniu de Aristotel şi de comentatorii săi. Odată cu declinul filozofiei scolastice în Renaştere s-a pierdut din vedere importanța studiului dispozițiilor omeneşti (habitus); ea a fost redescoperită

abia în vremea noastră de filozofi ai limbajului precum Wittgenstein şi Ryle.

Analiza naturii virtuții în sine, a distincției dintre virtuțile morale şi cele intelectuale şi a relației dintre virtute şi emoții îl urmează pe Aristotel şi mai îndeaproape. Aici însă d'Aquino introduce o temă pe deplin creştină: studiul virtuților teologice ale credinței, speranței şi milosteniei, înşirate ca triadă de Sfântul Pavel şi care au primit un rol de frunte în tradiția patristică. Virtuțile aristotelice sunt comparate şi puse în contrast cu aceste virtuți scripturale (întrebările 62-67), cu darurile spiritului lui Dumnezeu menționate într-un pasaj cunoscut din Isaia (68) şi cu virtuțile scoase în evidență de Cristos în elogiul beatitudinii din *Predica de pe Munte* (69). După ce asociază virtuțile aristotelice cu darurile de caracter prețuite în tradiția creştină, d'Aquino continuă cu asocierea viciilor aristotelice cu noțiunile scripturale de păcat. Nouăsprezece întrebări sunt consacrate păcatului – o secțiune care este mult mai teologică şi mult mai puțin filozofică decât prima parte din Prima Secundae.

Cele două secțiuni finale din *Prima Secundae* sunt consacrate legii şi grației. Întrebările 90-108 constituie un tratat teologico-filozofic de jurisprudență: natura legii,

Distincția dintre legea naturală şi legea pozitivă, sursa şi întinderea puterii legislatorilor umani, contrastul dintre legile divine din Vechiul şi din Noul Testament, începând cu întrebarea 109 până la sfârşitul întrebării 114 d'Aquino tratează despre natura grației divine şi despre necesitatea grației pentru mântuire. *Prima Secundae* se încheie cu un mic tratat despre reabilitarea păcătoşilor, temă care în epoca Reformei i-a divizat pe catolici de luterani.

Dacă *Prima Secundae* reprezintă teoria generală a eticii lui d'Aquino, *Secunda Secundae* conține învățăturile sale detaliate pe subiecte morale particulare. El ia fiecare virtute în parte şi îi analizează natura, apoi înşiruie

păcatele aflate în conflict cu ea. Sunt discutate întâi virtuțile teologice şi păcatele corespondente: virtutea credinței şi păcatele necredinței, ereziei şi apostaziei; virtutea speranței şi păcatele disperării şi trufiei; virtutea milosteniei şi păcatele urii, invidiei, discordiei şi răzvrătirii. În secțiunea despre păcatele împotriva credinței îşi exprimă d'Aquino concepțiile despre persecutarea ereticilor, iar în secțiunea păcatelor împotriva milosteniei expune condițiile în care se justifică declararea războiului (întrebările 10-11 şi respectiv 40).

Odată cu analiza înțelepciunii (47-56) şi dreptății (57-80), revenim în cadrul aristotelic. Tratatul despre dreptate este mult mai complet şi mai bogat decât orice altceva corespunzător la Aristotel, ocupându-se de majoritatea subiectelor care azi ar intra într-un manual de drept penal: omuciderea, furtul, îmbogățirea pe căi ilicite, atacul la persoană, frauda, calomnia, camătă, nedreptatea făcută de judecători şi de avocați. Analiza e de la un capăt la altul ascuțită, vie, la obiect şi cu caracter juridic.

În tradiția aristotelică, virtutea pietății este adesea considerată înrudită cu dreptatea sau parte a ei, adică a-i întoarce lui Dumnezeu ceea ce i se cuvine. Ca atare, în *Secunda Secundae* analiza dreptății este urmată de analiza pietății sau evlaviei. Virtutea evlaviei este discutată într-o serie de întrebări care se întind de la rugăciune şi plata zeciuielii până la simonie şi necromanție. De la 106 la 121 ne sunt prezentate un număr de virtuți minore din *Etica* lui Aristotel – sinceritatea, recunoştința, politețea, mărinimia: se pare că toate acestea sunt considerate de d'Aquino componente ale virtuții cardinale a dreptății. Urmează cea de-a treia virtute cardinală, curajul sau tăria de caracter, oferind oportunitatea discutării martiriului, generozității şi magnificenței. Cea din urmă virtute cardinală este cumpătarea, capitol sub care sunt discutate probleme morale ce privesc mâncarea, băutura şi sexul.

În acest context este introdusă virtutea creştină a umilinței, într-o asociere mai degrabă stranie cu pretinsa virtute aristotelică a generozității şi magnificenței reunite sub drapelul tăriei de caracter. Analiza viciului opus al trufiei oferă ocazia pomenirii păcatului primelor ființe umane, Adam şi Eva. Întrebările următoare, despre profeție, ar putea fi considerate de interes doar pentru teologi, şi chiar pentru teologii fundamentalişti: de fapt ele conțin câteva din remarcile filozofice cele mai interesante ale lui d'Aquino asupra relației dintre fanteziile mentale, gândirea propozițională şi judecată. *Secunda Secundae* se încheie, la fel ca *Etica nicomahică*, cu o comparație între viața activă şi viața contemplativă, în avantajul celei din urmă; totul este evident transpus în cheie creştină şi duce în secțiunea finală la statutul episcopilor şi la viața ordinelor religioase.

Cea de a doua parte din *Summa* reprezintă cea mai importantă lucrare a lui d'Aquino. Fundamentele şi structura sunt aristotelice şi multe dintre secțiuni sunt în mare măsură îndatorate unor gânditori creştini anteriori, însă, considerată ca întreg, este – chiar dintr-un punct de vedere pur filozofic – un mare progres față de Aristotel. Nu a fost depăşită de nici un alt scriitor creştin şi şi-a păstrat o mare parte din interes şi validitate pentru cei care trăiesc într-o epocă seculară, post-creştină.

Cea de a doua perioadă de profesorat la Paris a fost pentru d'Aquino una de uimitoare productivitate. *Secunda Pars* are peste un milion de cuvinte. Pentru a o fi scris în trei ani trebuie să fi îndeplinit o normă medie zilnică de o mie de cuvinte. În secolul nostru, un scriitor cu timp la dispoziție s-ar împăuna cu un astfel de rezultat constant de proză dificil argumentativă, plină de citate şi bine şlefuită. Însă d'Aquino, în vreme ce scria *Summa*, îndeplinea îndatoririle de profesor plin alături de cele de călugăr evlavios şi scria în plus comentarii la cea mai mare

parte din giganticul corpus aristotelic. Dacă trecem în revistă doar volumul operei sale dintre 1269 şi 1273, putem da crezare mărturiei secretarului său şef că avea obiceiul, ca un mare maestru la un turneu de şah, să dicteze simultan la trei sau patru secretari; am putea aproape crede, potrivit aceleiaşi mărturii, că era în stare să dicteze într-o proză coerentă şi în timpul somnului.

În primăvara lui 1272 Toma a părăsit Parisul pentru a lua parte la o adunare generală a călugărilor dominicani la Florența. Aici a primit însărcinarea de a întemeia o nouă şcoală de studii teologice pentru dominicanii din Italia. A ales ca sediu stăreția San Domenico din Neapole, unde şi-a desfăşurat cea din urmă activitate academică. Prelegerile îi erau subvenționate de regele Neapolelui, Carol de Anjou, al cărui frate, Ludovic al IX-lea cel Sfânt, îi apreciase geniul la Paris. Pe lângă prelegeri, era ocupat în principal să completeze comentariul la *Metafizica* şi să lucreze la partea a treia din *Summa*.

*Tertia Pars* se ocupă strict de teme teologice: douăzeci şi şase de întrebări asupra doctrinei întrupării, patru asupra Fecioarei Măria, douăzeci şi nouă despre viața lui Cristos, treizeci despre sacramentele botezului, miruirii, euharistiei şi pocăinței. Pentru un cercetător al filozofiei lui d'Aquino ar fi totuşi o idee greşită să ignore această parte a lucrării, deoarece discuția întrupării îi oferă ocazia reflecției asupra unor probleme filozofice precum identitatea personală şi individuația şi conține remarci despre predicație care încă sunt de interes pentru filozofii logicii. Prezentarea făcută de Toma doctrinei transsubstanțierii în tratatul despre euharistie a avut o mare influență asupra istoriei teologiei, conținând de asemenea roadele gândirii sale filozofice mature cu privire la natura esenței materiale şi la schimbarea acesteia.

*Summa Theologiae* nu a fost niciodată terminată. Pe măsură ce îmbătrânea, d'Aquino cădea pradă unor accese

de pierdere a concentrării, după cum relatează unele istorisiri. La un banchet, stând alături de regele Ludovic al IX-lea, uitase de ceilalți invitați, cufundat în reflecții pe teme teologice, până când la un moment dat a trântit cu pumnul în masă exclamând că a găsit un argument care infirmă erezia maniheană. (Amabil, regele a trimis după secretarul său pentru a nota argumentul înainte de a fi uitat). În mod asemănător, la Neapole, nu a avut nici un cuvânt de spus unui trimis al cardinalului, care făcuse o călătorie lungă pentru a-l vedea, până când prelatul însoțitor nu l-a smucit de robă pentru a-l readuce în simțiri. În cele din urmă, în timp ce ținea liturghia la 6 decembrie 1273, a trăit o experiență stranie, pe care unii au interpretat-o drept viziune, iar alții ca o prăbuşire mentală, care a pus capăt întregii sale activități de savant. Nu a mai scris sau dictat niciodată nimic, iar când secretarul său l-a îndemnat să-şi continue lucrul la *Summa*, a răspuns: „Nu pot, pentru că tot ceea ce am scris pare acum de două parale."

La începutul anului următor, papa Grigore al X-lea a solicitat întrunirea unui consiliu general al Bisericii la Lyon. Principalul subiect pe agendă era reconcilierea bisericilor greacă şi latină, iar Toma, ca expert în teologia greacă, a fost convocat să participe la întrunire. Deşi cu sănătatea şubredă, a pornit în călătoria către nord, însă o rană căpătată accidental la cap l-a forțat să se oprească la castelul nepoatei sale, aproape de Fossanova. După câteva săptămâni a fost transportat la o mănăstire cisterciană din vecinătate, unde a murit la 7 martie 1274.

În afară de cea de-a treia parte, d'Aquino a lăsat neterminate un număr de alte lucrări la care muncise la Neapole: un comentariu la Psalmi, ajuns doar la al cincizeci şi patrulea, şi un compendiu de teologie, dedicat secretarului său, care este ca o ediție de buzunar a *Summei*. Edițiile moderne din *Summa* se termină cu o

anexă care tratează sacramentele rămase din penitență, ungerea bolnavilor, căsătorie şi hirotonisire, şi despre „ultimele patru lucruri” – moartea, judecata, iadul şi raiul. Această anexă a fost compilată de secretarul lui d'Aquino din fragmente ale unor lucrări anterioare, mai ales din comentariul la Pietro Lombardo.

În răstimpul de trei ani de la moartea lui Toma, un număr de opinii ale acestuia au fost condamnate în public de autorități în universitățile de la Paris şi Oxford; un călugăr englez care a călătorit la Roma pentru a face apel împotriva sentinței de la Oxford a fost condamnat la tăcere perpetuă de noul papă franciscan Nicolae al IV-lea şi a murit în urma unui atac de inimă la Bologna. Abia după cincizeci de ani scrierile lui d'Aquino au fost în general considerate ca viabile din punct de vedere teologic. Condamnarea de la Paris nu a fost revocată până în 1325, la doi ani după ce Toma a fost canonizat ca sfânt. După cât ştiu eu, condamnarea de la Oxford nu a fost nicicând revocată.

Procesul canonizării lui Toma a fost început de papa Ioan al XXII-lea în 1316. I s-au atribuit foarte puține miracole văzute de martori. Totuşi, o întâmplare a fost confirmată de mai mulți martori oculari. Când Toma zăcea pe patul de moarte în apropiere de Fossanova, spuneau aceştia, i-a fost cu neputință să mănânce câteva zile, când deodată a poftit heringi. Heringii, i-au explicat cei din familia sa, pot fi aduşi cu uşurință la Paris, însă nu erau de găsit în mările Italiei. Dar, spre surpriza tuturor, următorul transport de la negustorul de peşte local conținea o încărcătură de heringi. Judecătorii în procesul de canonizare par să fi fost sceptici cu privire la capacitatea acelor martori neumblați de a spune despre un peşte că este hering. Numărul mic de miracole nu a împiedicat însă canonizarea. „Sunt tot atâtea miracole câte articole are

*Summa*", ar fi spus papa, şi l-a declarat pe Toma sfânt la 21 iulie 1323.

Chiar şi după canonizare, d'Aquino nu s-a bucurat de un prestigiu deosebit printre teologii catolici, asemenea celui de care s-a bucurat în secolul nostru. Lucrările sale au fost întotdeauna obiect special de studiu şi venerație pentru savanții dominicani, însă numai după enciclica *Aeterni Patris* a papei Leon al XIII-lea, în secolul al XIX-lea, a fost numit teologul oficial al întregii Biserici Romano-Catolice. În 1914 filozofia tomistă, ca şi teologia sa au primit din partea lui Pius al X-lea un loc de onoare unic în instituțiile ecleziastice de învățământ: douăzeci şi patru de teze tomiste au fost considerate vrednice de încredere şi neprimejdioase pentru a fi predate în şcolile catolice.

În zilele noastre d'Aquino nu prea e citit de filozofi: el beneficiază de mult mai puțină atenție în facultățile de filozofie, deopotrivă în tradiția continentală şi în cea anglo-americană, decât filozofi mai puțin însemnați decât el, precum Berkeley şi Hegel. Evident, este intensiv studiat în colegiile teologice şi la cursurile de filozofie ale instituțiilor ecleziastice, dar însuşirea sa de către ecleziaşti i-a stricat reputația printre filozofii seculari, care tind să-l minimalizeze ca fiind doar un propagandist al catolicismului. În plus, considerația oficială acordată lui d'Aquino de Biserică merge până la a spune că opiniile şi argumentele sale au fost adesea prezentate grosolan de admiratori, care nu au reuşit să-i aprecieze rafinamentul filozofic. Începând însă de la al doilea Conciliu de la Vatican, se pare că d'Aquino şi-a pierdut din favorurile deosebite de care se bucura în cercurile ecleziastice şi a fost înlocuit pe listele de lectură ale candidaților la hirotonisire cu autori mai la modă, apreciați ca fiind mai relevanți pentru zilele noastre. S-ar putea ca acest vânt de schimbare ecleziastică să nu-i aducă prejudicii reputației sale în mediul secular.

Au existat şi motive mai serioase, filozofice, pentru neglijarea lui d'Aquino de către filozofi; iar în anii din urmă s-a produs o răsturnare şi în climatul filozofic, începând de la Descartes, atenţia filozofilor s-a concentrat asupra epistemologiei, adică asupra încercării de a realiza un progres sever controlat, plecând de la o poziţie iniţială sceptică în care totul este pus la îndoială, în direcţia unei structuri de gândire ştiinţifică, sau a construi o lume de obiecte exterioare şi de alte spirite dintr-un „datum" iniţial al experienţei interioare personale. Interesul epistemologic al lui d'Aquino a fost superficial, oricât de vastă s-ar întrevedea epistemologia în manualele filozofice „tomiste", iar aceasta a contribuit la disprețul care i s-a arătat adesea.

Presupoziţiile filozofiei postcarteziene au fost de multe ori criticate, de exemplu de Marx şi de Freud, însă numai în secolul nostru, prin lucrările filozofului Ludwig Wittgenstein, au fost ele subminate definitiv din chiar interiorul filozofiei. Wittgenstein a arătat că prezentarea experienţelor personale pe care epistemologii cartezieni le iau ca *datum* este mult mai problematică decât disciplinele şi instituţiile publice, pe care a încercat să le justifice şi cărora a vrut să le ofere fundamente solide. Dacă Wittgenstein ar avea dreptate, înseamnă că filozofia se află pe o cale greşită începând din vremea lui Descartes, pe care ar trebui să o schimbe astfel încât să o aducă mai aproape de preocupările medievale. Nu este un accident că un număr dintre acei filozofi de tradiţie anglo-americană care au scris cel mai favorabil despre d'Aquino în ultimii ani au fost discipoli ai lui Wittgenstein.

La fel ca Wittgenstein, filozoful de la Oxford Gilbert Ryle a contribuit mult la sfărâmarea barierelor care i-au împiedicat pe filozofii moderni să ajungă la o evaluare justă a predecesorilor lor medievali. El a realizat acest lucru nu atât prin critica separării carteziene dintre spirit

şi materie – în locul căreia oferea uneori o grosolană şi neatrăgătoare identificare a spiritului şi comportamentului -, cât prin repunerea în drepturi a noţiunilor aristotelice de actualitate şi potenţialitate. Aceste concepte filozofice şi tratarea lor complexă în Evul Mediu au fost obiectul bătăii de joc din partea filozofilor şi a amatorilor de filozofie încă din vremea lui Descartes şi Moliere. Ryle a redescoperit sau a reinventat distincţiile aristotelice dintre diferite straturi de potenţialitate şi le-a prezentat filozofilor contemporani într-un limbaj spiritual şi alert. Ca urmare un cititor de azi al lui Ryle îl va găsi pe d'Aquino mult mai puţin enigmatic decât îl găseau filozofii din generaţiile precedente.

Încă şi mai recent, o schimbare în moda filozofică a îndepărtat alt obstacol din calea evaluării scrierilor lui d'Aquino de filozofie morală. Cu o generaţie în urmă, filozofii insistau asupra unei distincţii nete între morală şi etică. Morala se ocupa de probleme de importanţă primară despre bine şi rău care afectează deciziile cu privire la ce ar trebui sau nu ar trebui să facem: Este adulterul întotdeauna rău? Ar trebui să refuz serviciul militar? Etica era o disciplină secundară, preocupată de logica discursului moral: Ce relaţie există, dacă există vreuna, între enunţurile factuale şi enunţurile valorice sau imperative? Care sunt caracteristicile logice ale judecăţilor morale? Atunci când doar etica este considerată domeniu specific al filozofului moralei, un scriitor ca d'Aquino, care nu face o distincţie netă între etică şi morală, va fi probabil condamnat de urgenţă. Însă în anii din urmă filozofii au devenit aproape la fel de interesaţi de probleme morale de esenţă ca predecesorii lor medievali, şi chiar unii dintre cei

Care promovează în mod categoric distincţia originară dintre etică şi morală pot fi prinşi cu lucrări pe teme de importanţă primă, precum moralitatea avortului sau justificarea minciunii, scrise cu acelaşi entuziasm cu care

d'Aquino scria despre fărădelegea cametei şi despre circumstanțele unui război just.

În pofida acestor schimbări recente, doar puțini filozofi sunt interesați de d'Aquino. Intuițiile lui Wittgenstein au fost surprinzător de puțin absorbite în comunitatea filozofică. Interesul pentru formalismul logic care obliterează distincțiile dintre potențialitate şi actualitate („lumile posibile") este acum mai la modă decât studiul filozofic serios al potențialității. A avut loc într-adevăr o reînviere a interesului pentru filozofia medievală printre filozofii cu înclinație istorică, însă el s-a concentrat mai degrabă pe domeniile logicii, lingvisticii şi metodologiei ştiințifice, în care contribuția lui d'Aquino a fost mică, decât pe metafizică, etică şi filozofia minții, de care țin lucrările sale cele mai fertile pentru studiu.

Probabil că motivul principal pentru care d'Aquino nu este citit este acela simplu şi evident că lucrările lui sunt scrise în latina medievală. Chiar şi cei care au dobândit o bună cunoaştere a latinei în şcoală găsesc că e dificil de citit în latina scolastică fără o familiarizare prealabilă, iar stilul lui d'Aquino este atât de tehnic şi de concis, încât e dificil de realizat o traducere limpede fără a se aluneca în parafraze tendențioase. Însă un cititor deja familiarizat cu convențiile scolastice găseşte proza lui d'Aquino curgătoare şi plăcută, şi mult mai clară decât a altor filozofi medievali, precum Scotus sau Ockham. Latina scolastică, chiar în ipostazele cele mai iritante, nu este mai dificil de tradus decât cea mai mare parte din greaca lui Aristotel. Studierea *Eticii* aristotelice continuă cu un entuziasm nediminuat într-un mediu filozofic în care în mare măsură limba greacă nu este cunoscută; nu există nici un motiv pentru care *Partea a doua*, unul dintre cele mai fascinante comentarii scrise vreodată asupra acestei lucrări, să nu fie studiată alături de ea cu egală seriozitate.

Am încercat să prezint în acest capitol principalele episoade din viața lui d'Aquino şi principalele teme din lucrările sale. Am spus câte ceva şi despre influența sa asupra gândirii de mai târziu şi despre relevanța sa pentru filozofia contemporană. Prezentarea mea a fost, prin forța lucrurilor, extrem de schematică. În capitolele următoare voi adopta o metodă diferită. Voi trece de la o comprehensibilitate superficială la o focalizare selectivă. Voi lua două fațete ale filozofiei lui d'Aquino – metafizica şi filozofia minții – şi le voi trata suficient de detaliat pentru introducerea unor citate şi discutarea unor texte anumite din scrierile sale. În capitolul al doilea voi discuta conceptele metafizice – materie, formă, substanță, accident, esență, existență – care au pătruns în scrierile lui d'Aquino şi voi argumenta că, în vreme ce sistemul său încorporează intuiții valoroase şi distincții importante, acea parte din el care a stârnit adesea cea mai multă admirație – teoria ființei – implică confuzii filozofice pe care nici cel mai favorabil tratament nu le poate eradica. În capitolul final voi trece la filozofia minții, concepția sa despre intelectul, voința şi puterile cognitive şi afective ale omului. Aici, prin contrast, voi argumenta că, în pofida confuziilor de detaliu şi lacunelor asupra cărora ne-au atras atenția filozofi ulteriori, găsim o structură filozofică fundamentală mai solidă decât cele ale mai cunoscuților săi rivali, o structură pe care viitorii filozofi ar face foarte bine dacă ar construi.

# 2
# Fiinţa

Orice cititor care se găseşte pentru prima oară în faţa lucrărilor lui d'Aquino se confruntă cu o serie de termeni tehnici care exprimă un număr de idei predominante şi dificile. Potrivit admiratorilor lui, aceste idei se îmbină într-un sistem atotcuprinzător care oferă un cadru propice unic pentru analiza problemelor filozofice şi chiar pentru analiza problemelor ştiinţifice de orice fel. La un astfel de cadru conceptual, care transcende interesele disciplinelor ştiinţifice particulare şi oferă o concepţie despre univers de un nivel foarte general şi abstract, se gândesc filozofii când vorbesc despre un *sistem metafizic*. Probabil ca metafizician este d'Aquino cel mai mult admirat.

Voi încerca în acest capitol să expun pe scurt principalele concepte ale metafizicii tomiste. Conceptele pe care le vom examina nu sunt, în general, creaţia personală a lui d'Aquino: ele s-au păstrat prin tradiţie, încă de la Aristotel, şi au fost transmise mai departe profesorilor din şcolile şi universităţile Evului Mediu. Se poate spune că ele formează patrimoniul comun al *scolasticii*, după cum este numită filozofia acelor învăţaţi.

Aceste concepte sistematice generale trebuie examinate de oricine speră să înţeleagă ceva din d'Aquino, pentru că se întâlnesc pe orice pagină din scrierile lui. După părerea mea însă, importanţa lor nu constă în faptul că ar alcătui, în totalitatea lor, un sistem filozofic coerent. Dimpotrivă, cred că folosirea lor de către d'Aquino implica adesea ambiguitate şi confuzie. Nu pun la îndoială aprecierea că a fost un mare metafizician, însă consider că intuiţiile sale metafizice au fost obţinute adesea mai degrabă în pofida aparatului de concepte scolastice pe care le folosea decât din cauza lor. Voi încerca în acest capitol să expun

conceptele în asemenea mod, încât să clarific şi rolul sistematic copleşitor pe care se presupune că îl joacă, şi tipurile specifice de confuzie şi obscuritate la care pot conduce.

Voi ilustra analiza mea discutând câteva dintre cele mai importante texte pe care le-a scris d'Aquino pe această temă. Textele nu sunt uşor de înțeles, iar cititorul nu trebuie să se aştepte să le pătrundă sensul la prima lectură. Voi încerca să exprim principalele idei într-un limbaj mai inteligibil pentru cei nefamiliarizați cu jargonul scolastic, astfel încât cititorul să se poată întoarce la texte cu o percepere a lor îmbunătățită. Sper că acest proces, deşi dificil, îl va convinge pe cititor că nu se poate face o traducere simplă şi necontroversabilă a ideilor lui d'Aquino în termeni şi concepte inteligibile imediat lectorului contemporan.

Limba conține multe cuvinte obişnuite, cu semnificație banală, care şi-au început însă cariera ca termeni tehnici ai scolasticii aristotelice: „accident", „intenție", „materie", „substanță", „formă", „calitate", „categorie", „proprietate". Semnificația obişnuită actuală a acestor cuvinte este de regulă oarecum diferită de înțelesul lor aristotelic originar; o explicație a acestuia din urmă poate servi ca introducere la metafizica din scrierile lui d'Aquino.

Noțiunile de *substanță* şi *accident* sunt cel mai uşor de prezentat luând în considerare, aşa cum a făcut Aristotel în *Categoriile* sale, diferitele tipuri de predicat care pot fi întâlnite în enunțurile de forma subiect-predicat. Teoria categoriilor poate fi privită ca o încercare de clasificare a predicatelor. Predicatul unui enunț îți poate spune ce fel de lucru este ceva, cât de mare este, cum este, unde este sau ce face şi aşa mai departe. De exemplu putem spune despre Toma d'Aquino că era bărbat, că era foarte solid, că era un om inteligent, că era mai tânăr decât Albertus Magnus, că a trăit la Paris, că a fost contemporan cu

regele Franței Ludovic cel Sfânt, că şedea când ținea prelegeri, că era ras în cap, că a scris multe cărți şi că a fost răpit de familia sa. Predicatele pe care le folosim pentru a spune aceste lucruri aparțin – ar spune Aristotel – unor *categorii* diferite: ele țin, respectiv, de categoriile de substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, stare, activitate şi pasiune. O predicație din categoria *substanței* spune, cu privire la lucrul despre care vorbeşte enunțul, ce fel de lucru este: o ființă umană, un câine, un castan, un lingou de aur. Iată un înțeles al cuvântului „substanță": poate fi folosit pentru a delimita un tip de predicație prin contrast cu celelalte nouă categorii, care pot fi numite predicații prin *accident*. Şi mai important, cuvântul „substanță" poate fi folosit cu referire la lucrul despre care vorbesc enunțuri ca acelea de mai sus: obiectul pentru care stă termenul-subiect al enunțului. Astfel, Toma d'Aquino a fost el însuşi o substanță, despre care se puteau face predicații substanțiale sau accidentale. Diferența importantă dintre cele două tipuri de predicație este aceasta: atunci când o predicație substanțială încetează să fie adevărată despre o substanță, substanța încetează să existe; atunci când o predicație accidentală încetează să fie adevărată, substanța nu face decât să se schimbe. De exemplu d'Aquino putea înceta să trăiască la Paris fără să înceteze să fie d'Aquino, însă nu putea înceta să fie o ființă umană fără să înceteze să existe.

Cu toate că relația dintre substanță şi accidente este cel mai bine explicată prin referire la enunțuri de forma subiect-predicat, nici substanța şi nici accidentele nu sunt entități lingvistice sau părți ale limbajului. Enunțul „Socrate este înțelept" conține cuvântul „Socrate", însă este despre omul Socrate, acesta fiind substanța, nu cuvântul „Socrate". (In mod confuz, şi omul, şi cuvântul pot fi numiți, atât gramatical, cât şi în terminologia lui d'Aquino, „subiectul" enunțului.) Asemănător, accidentele

trebuie distinse de predicatele accidentale: atunci când „Socrate este înțelept” este adevărat, ceea ce face ca predicatul să fie adevărat despre subiect este faptul că printre realitățile existente în lume e şi înțelepciunea lui Socrate; această realitate extralingvistică este accidentul, nu predicatul din enunț (MV. 1.9 885 şi urm.).

Înțelepciunea lui Socrate nu este, evident, o entitate substanțială precum Socrate însuşi, cum nu sunt nici culoarea, mărimea sau poziția lui. Însă credința în realitatea accidentelor nu implică faptul de a fi concepute ca entități concrete precum substanțele, nici măcar de cel mai imaginar tip. Sensul distincției dintre substanță şi accident este chiar acela de a atrage atenția asupra modului în care înțelepciunea lui Socrate este cu totul altă poveste decât Socrate. Mulți dintre cei care cred în accidente – inclusiv d'Aquino – favorizează însă confuzia atunci când vorbesc despre accidente ca fiind componente sau constituente ale substanței de care țin. Culoarea unui arbore nu este o componentă a arborelui în modul în care sunt scoarța, ramurile şi frunzele, şi probabil nimeni nu ar fi tentat să creadă că înălțimea mai mare a lui Socrate prin comparație cu Simmias era o componentă a lui Socrate. Prin urmare ar fi o confuzie să se vorbească despre substanță şi accidente ca intrând într-un fel de amestec între ele (ca de exemplu în S I 37). Însă confuzia la care se poate ajunge – a considera accidentele ca un fel de înveliş exterior sau căptuşeală, iar substanța ca pe un miez sau sâmbure – este una împotriva căreia chiar d'Aquino avertizează din când în când.

Cineva poate fi tentat să prezinte contrastul dintre substanțe şi accidente spunând că cele dintâi sunt concrete, iar cele din urmă abstracte, ceea ce ar fi o eroare. Dacă prin „concret” se înțelege „tangibil”, atunci există substanțe, precum aerul, care nu sunt tangibile nici într-un sens simplu. Mai mult, daca d'Aquino are dreptate,

există substanțe cum sunt Dumnezeu şi îngerii care nu sunt tangibile în nici un sens. Şi pe de altă parte există unele accidente, precum asprimea şmirghelului, care sunt tangibile de-a dreptul, în sensul că sunt detectabile prin simțul tactil. Alte accidente sunt perceptibile prin alte simțuri: culoarea prin vedere, dulcele prin gust şi aşa mai departe. Unele sunt perceptibile prin mai mult de un singur simț: forma, de exemplu, poate fi detectată prin vedere sau prin pipăit. Înseşi substanțele sunt perceptibile doar prin accidentele lor: percep o pisică pentru că-i percep culoarea, mărimea şi forma şi pentru că-i aud mieunatul şi îi simt blana. Aceasta nu înseamnă că substanțele sunt entități imperceptibile, misterioase, invizibile şi intangibile în spatele accidentelor vizibile şi tangibile familiare. Înseamnă însă că tangibilitatea nu este caracteristica distinctivă a substanței.

Potrivit lui d'Aquino, faptul că ceva este o substanță de un anumit fel poate fi descoperit numai de intelect, nu de percepția senzorială; în schimb prezența accidentelor poate fi detectată prin folosirea simplă a unuia dintre cele cinci simțuri, ceea ce pare a fi corect. Nu văd *ce fel de lucru* este ceva doar privindu-l, nu mai mult decât aş vedea ce gust *are un lucru* doar folosindu-mi ochii. Cu toate acestea, substanțele pot fi percepute. Pot vedea cu ochii acidul sulfuric, să zicem, totuşi nu doar cu privirea, ci prin folosirea inteligentă a ipotezelor, experimentelor şi informațiilor ştiu că materia pe care o văd este acid sulfuric.

Oare concretețea substanțelor şi caracterul abstract al accidentelor pot fi căutate în aceea că substanțele sunt entități care au o istorie şi intră în relații cauzale între ele, în timp ce accidentele sunt veşnice şi izolate de zăpăceala din lume? Nu: „înțelepciunea", cu majusculă, poate fi închipuită ca existând într-un fel de tărâm nepământesc, în afara spațiului şi a timpului, însă înțelepciunea lui

Socrate a avut o evoluție în timp, a avut efecte în propria sa viață şi în viața altora şi a fost foarte regretată când, odată cu Socrate, a dispărut.

Însuşi d'Aquino, pentru a marca diferența dintre substanță şi accidente, foloseşte două expresii de inspirație aristotelică, nici una dintre ele uşor de tradus. Una este „accidentis esse est inesse" adică „pentru un accident a fi înseamnă a fi despre", iar cealaltă, „accidens non est ens sed entis", adică „un accident nu este ceea ce este, ci despre ce este". Aceste sentințe misterioase au ambele aceeaşi semnificație: orice accident, cum este zâmbetul sau greutatea, trebuie să fie accidentul *a* ceva: forma a ceva, zâmbetul cuiva, greutatea unui lucru. Nu poate exista o formă care nu este forma a ceva, un zâmbet al nimănui, o greutate care nu e greutatea unui lucru. Mai mult, când vorbim despre existența ori temporalitatea accidentelor, vorbim chiar despre modificări şi caracteristici ale substanței: ca atunci când, spunând că răceala lui Socrate s-a agravat, înțelegem că tuşeşte mai des, că respiră mai greu şi aşa mai departe.

D'Aquino insistă asupra ideii că atunci când Dumnezeu a creat lumea, a creat substanțe, nu accidente (S145 4c), şi avertizează împotriva erorilor celor care cred despre accidente că sunt substanțe vagi (C 11). Putem rezuma doctrina sa după cum urmează: C-itatea lui B nu este altceva decât existența lui B ca C; naşterea C-ității lui B nu este altceva decât că B devine C.

Deşi d'Aquino insistă cu fermitate asupra acestei idei, există surprinzător de multe alte fragmente în scrierile sale unde este realmente gata să examineze posibilitatea ca accidentele să existe fără a fi inerente vreunei substanțe. Într-adevăr, el credea că în taina euharistiei chiar asta se întâmplă: după sfințirea pâinii şi vinului, accidentele pâine şi vin îşi păstrează existența după ce au devenit trupul şi sângele lui Cristos. Evident, d'Aquino considera că acesta

este rezultatul miraculosului exercițiu al atotputerniciei divine, însă credea de asemenea, şi insista adesea asupra acestui lucru, că nici chiar un Dumnezeu atotputernic n-ar putea aduce la existență ceva autocontradictoriu.

Unii ar putea vedea în teoria tomistă a transsubstanțierii o simplă abatere de la principiile rigorii filozofice la care el ajungea când nu se afla sub presiunea dogmei, însă înainte de a conchide că aceasta este explicația, ne putem întreba dacă este într-adevăr autocontradictoriu să se vorbească despre accidente care nu sunt accidente ale vreunei substanțe. Ideea zâmbetului pisicii de Cheshire fără pisica de Cheshire pare să indice chintesența absurdității. Pe de altă parte, nu este nimic miraculos sau misterios în faptul că se simte persistența gustului sau mirosului cepei şi după ce a fost mâncată. De asemenea, forma ghetei mele poate rămâne imprimată în zăpadă şi după ce gheata în sine, pusă imprudent prea aproape de foc pentru a se usca, a ars în flăcări. În aceste cazuri accidentele aparțin unor substanțe particulare dispărute: însă culorile curcubeului şi albastrul cerului nu sunt culori care să poată fi atribuite vreunei substanțe, în prezent sau în trecut. Sunt aceste cazuri contraexemple la tezele aristotelice enunțate mai sus?

Adevărul în această problemă este că în scrierile lui d'Aquino pot fi întâlnite două noțiuni complet diferite ale *accidentului*. Pe de o parte, este vorba de noțiunea foarte generală şi abstractă derivată din analiza gramaticală a categoriilor lui Aristotel: oricând are loc o predicație adevărată de forma „B este C", există un accident descriptibil printr-o expresie-substantiv construită din predicat (o „nominalizare" a predicatului): C-itatea lui B sau faptul că B este C. Pe de altă parte, există cea de a doua noțiune, derivată prin reflecția asupra folosirii obişnuite a unor cuvinte ca „formă", „culoare", „gust", „miros", „poziție" şi aşa mai departe. Aceste cuvinte pot fi

folosite pentru a clasifica nominalizările care iau naştere din schema aristotelică: pentru că pământul este rotund, există acel ceva care e rotunzimea pământului, iar aceasta este un exemplu de formă. Însă o foarte scurtă reflecție poate convinge că folosirea obişnuită a cuvintelor de acest fel se extinde foarte mult peste modelul aristotelic: genitivul sau dativul din enunțuri ca „forma unui...", „mirosul unui..." exprimă multe alte tipuri de relație în afara inerentei accidentului într-o substanță existentă: de exemplu, ca în „efectul exploziei" sau în „povestea Regelui Arthur".

Atunci când d'Aquino scria despre accidente în contextul transsubstanției, este limpede că avea în minte noțiunea populară de accident. Ca atare, confruntându-se cu problema cum pot hrăni sau îmbăta accidentele fără substanță, el se gândeşte la ideea că mirosul vinului este cel care îmbată, aşa cum mirosul vinului dintr-o pivniță îl poate face pe om să se simtă amețit înainte de a da cep vreunui butoi, idee pe care o respinge, nu pe temeiul că un accident este ceva radical diferit de un miros, ci pe temeiul că poți să te îmbeți mult mai mult cu vin sfințit decât ai reuşi vreodată inspirând puternic într-o pivniță (S III 77 6).

Dacă luăm noțiunea aristotelică de accident, este limpede o incoerență în noțiunea unui accident neinerent vreunei substanțe: nu poate exista ceva care să fie existența lui B ca C dacă nu există B. Însă pentru că permite ca o varietate de relații să poată fi indicate prin genitivul din expresia de forma C-itatea lui B, noțiunea populară poate permite C-ității să existe după dispariția lui B. D'Aquino le-ar fi făcut un serviciu şi cititorilor săi teologi, şi celor filozofi dacă în scrierile sale despre transsubstanțiere ar fi distins între cele două concepte de accident şi nu ar fi vorbit ca şi cum continua să-l folosească pe cel aristotelic (ca de exemplu în S III 77 1 ad 3).

Potrivit noțiunii aristotelice, un accident este deci întotdeauna un accident al unei substanțe, şi orice enunț despre un accident trebuie să poată fi înlocuit cu unul care are o substanță ca subiect. De ce, putem întreba, nu se poate face acelaşi lucru în ce priveşte substanțele însele? Dacă orice enunț despre calitatea de a fi alb a lui Socrate este reductibil la un enunț despre faptul că Socrate este alb, oare nu putem spune la fel de întemeiat că orice enunț despre Socrate trebuie să fie reductibil la un enunț despre vreo entitate mai profundă – să spunem materie sau energie – care există sub forma lui Socrate? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să revenim de la distincția dintre substanță şi forma accidentală la distincția dintre materie şi forma substanțială. La d'Aquino forma *par excellence* este forma substanțială.

Aceste concepte de *materie şi formă îşi* au rolul lor fundamental în analiza tomistă a schimbărilor prin care trec substanțele particulare. Dacă am o bucată de aluat şi o modelez cu degetele astfel încât să arate mai întâi ca o barcă, apoi ca o siluetă feminină, este firească afirmația că aceeaşi materie a luat forme diferite. Cuvintele latine „materia" şi „forma", şi încă mai mult cuvintele greceşti din care au fost traduse, pot avea acest înțeles obişnuit de „materie" şi „formă". Însă modelarea unei bucăți de aluat, deşi d'Aquino, urmându-l pe Aristotel, o foloseşte adesea ca exemplu pentru a prezenta noțiunile de materie şi de formă, nu este chiar cazul unui singur corp de materie care ia două forme substanțial diferite, pentru că o schimbare de formă este una accidentală, nu una substanțială: nu avem aici nici o schimbare dintr-un lucru în alt lucru, nici o variație a predicatelor în categoria de substanță. Mai mult, pentru D'Aquino o bucată de aluat nu este, strict vorbind, nicidecum o substanță, ci mai degrabă un conglomerat artificial alcătuit din mai multe substanțe naturale. Pentru a avea loc o schimbare

substanțială adevărată este necesar, deşi nu suficient, ca la începutul schimbării să avem o substanță, iar la sfârşitul ei alta. Astfel, moartea şi descompunerea corpului unui câine constituie, pentru d'Aquino, un exemplu de schimbare substanțială. Aici, ca în majoritatea cazurilor, nu avem un exemplu simplu al unei substanțe unice de un anumit tip care se transformă într-o substanță unică de alt tip, ci exemplul unei substanțe unice care se transformă în mai multe substanțe independente* adică diferitele elemente naturale în care se descompune corpul. Aceasta este o schimbare substanțială de la una la mai multe; când mâncăm şi digerăm mai multe feluri, avem cazul invers, al schimbării substanțiale de la mai multe la una. Pentru a se petrece o schimbare substanțială adevărată nu este suficient ca substanța B de la început să treacă întâmplător în substanța D la sfârşit. Pentru ca această întâmplare să fie o schimbare – prin contrast cu, să zicem, o înlocuire a primei substanțe cu cealaltă – este necesar ca substanța prezentă la începutul schimbării şi cea prezentă la sfârşit să aibă ceva în comun. Un mod de explicare a conceptului de *materie* este a spune că materia e ceea ce au în comun începutul şi sfârşitul unei schimbări substanțiale. Când substanța B, care e de tipul C, se transformă în substanța D, care e de tipul G, atunci există o materie care rămâne aceeaşi de-a lungul schimbării şi care înainte de schimbare are calitatea C, iar după aceasta are calitatea G.

Cel puțin aceasta este explicația sugerată de câteva fragmente din d'Aquino. De exemplu:

În orice schimbare trebuie să fie un subiect al schimbării care mai întâi se află în potențialitate, apoi în actualitate... Acea formă în care se transformă ceva începe să existe în materia celui care se transformă în ea; astfel, când aerul se transformă în foc, care nu a existat înainte, forma focului începe să existe în materia aerului, în mod

asemănător, dacă hrana se transformă într-o ființă umană care nu existase anterior, atunci forma unei ființe umane începe să existe în materia hranei. (S III 74 4 1 2 şi ad 1 2)

Primul exemplu de schimbare substanțială al lui d'Aquino arată că pentru el analiza cu privire la materie şi formă se leagă de o teorie ştiințifică primitivă potrivit căreia elementele corpurilor din această lume sunt pământul, aerul, focul şi apa. Corpurile compuse sunt alcătuite din aceste patru elemente şi se pot descompune în ele, însă o schimbare din unul dintre aceste elemente în altul nu este o descompunere în ceva mai simplu, pentru că nimic altceva nu e mai simplu. Putem considera foarte firesc elementele însele ca materia din care sunt alcătuite corpurile compuse: dacă smulg o țelină din pământ şi o mănânc, am putea spune că toate fragmentele de pământ şi apă care-şi primiseră forma de la forma unei plante îşi primesc acum forma de la forma mea umană. Ele pot într-adevăr exista separat ca simple fragmente de pământ şi de apă. Insă pământul, apa, aerul şi focul nu sunt ele însele alcătuite din fragmente care pot exista separat. Potrivit teoriei lui d'Aquino, ele pot totuşi să se transforme din una în alta, deci trebuie să existe ceva comun tuturor, ceva din care toate sunt făcute. El numeşte acest ceva materie fundamentală. Astfel:

Materia preexistentă în care corpurile compuse se pot descompune e reprezentată de cele patru elemente; nu poate avea însă loc o descompunere în materia fundamentală, care ar duce la o existență fără formă, pentru că materia nu poate exista fără formă. (S III 75 3)

Cât de mult pot fi separate conceptele de materie şi formă substanțială de fizica străveche cu care sunt asociate? Pământul, apa şi aerul medievalilor par să fie strămoşii noțiunilor noastre de solid, lichid şi gaz, iar acestea sunt mai degrabă stări ale materiei decât constituente ale substanței. (Focul nu a avut şansa de a reveni la aceeaşi

demnitate ca a celorlalte trei elemente până când nu s-a dezvoltat fizica plasmei.) Câtă vreme chimiştii acceptă transformarea substanțială – transformarea unei substanțe chimice în alta – o transformare a apei în abur nu poate fi luată în considerare ca schimbare substanțială.

Oricum, chiar dacă analiza transformărilor chimice este ceva incomparabil mai complicat, la care d'Aquino nu avea acces, acest fapt nu invalidează noțiunea de materie fundamentală. Această noțiune ar fi trebuit să-şi găsească aplicație exact din punctul în care şi-o încetează analiza chimică, oriunde ar fi acesta. Conceptul de materie fundamentală nu se aplică în cazurile despre care putem spune de exemplu că „Această cantitate de apă a fost întâi gheață, iar acum este apă" sau „Acest hidrogen a fost combinat întâi cu oxigen, iar acum este combinat cu sulf. D'Aquino va vorbi despre ceea ce este comun pentru începutul şi sfârşitul unei transformări ca fiind *materia fundamentală* în cazurile în care nu există o expresie precum, H2O sau „hidrogen" care să se aplice materiei tot timpul, de la începutul la sfârşitul transformării. Pare îndoielnic că ar exista astfel de cazuri: la orice nivel par a fi disponibile expresii corespunzătoare, până la punctul în care identificarea materiei în sine devine problematică, aşa cum se întâmplă în fizica subatomică. Un autor contemporan, Peter Geach, spune următoarele:

Ar fi într-adevăr greşit să se spună, în ştiința modernă, că nu poate fi vorba despre o concepție a *aceleiaşi materii* ori a *aceleiaşi substanțe*; un savant ar putea foarte bine să cerceteze dacă şi cât de repede un corp aparent neschimbat suferă de fapt o substituire de materie cu mediul înconjurător; de asemenea ar putea dori să ştie care părți din corpul unui om sunt hrănite de o substanță dată, şi ar putea folosi în acest scop indicatori radioactivi pentru a arăta unde s-a dus substanța ingerată. Însă aplicarea unei astfel de teorii la fizica fundamentală pare

exclusă; identificarea fragmentelor de materie pare aici să-şi piardă sensul, precum ideea unui vas absolut fără scurgeri.

De regulă, d'Aquino şi discipolii săi făceau uz de noţiunile materiei fundamentale şi formei substanţiale cu privire la ciclul vieţii fiinţelor vii. D'Aquino afirma că într-o fiinţă vie nu există decât o singură formă substanţială la un moment dat. Chiar dacă un animal poate face multe lucruri pe care le face şi o plantă (de exemplu hrănirea şi înmulţirea), aceasta nu înseamnă că are în comun cu plantele o formă care îl face să fie un lucru viu şi o formă suplimentară care îl face să fie animal. El are o singură formă particulară, care îi permite să îndeplinească toate funcţiile vitale caracteristice la orice nivel. Urmează din aceasta că atunci când smulg şi mănânc o ţelină nu este strict adevărat să spun – cum am sugerat mai sus – că există câteva fragmente de apă care au fost mai întâi componente ale ţelinei şi sunt acum parte din mine, pentru că nu există fragmente de materie care să fi avut mai întâi forma ţelinei şi apoi forma umană, *iar în tot acest timp să fi avut şi forma apei.* Forma apei nu este decât „virtual conţinută" în forma ţelinei, în sensul că, orice ar face un fragment de materie pentru a fi apă, el poate de asemenea să facă pentru a fi parte a unui întreg organic care are forma corespunzătoare ţelinei.

Nu este uşor de aflat prin ce argumente sau chiar prin experienţa cărei discipline putem rezolva problema numărului de forme substanţiale care există, să spunem, într-un câine viu. Prin urmare e greu de ştiut dacă trebuie să fim de acord sau nu cu d'Aquino că nu există decât o singură formă substanţială în fiecare substanţă. Este însă corect să spunem că *dacă* o substanţă nu poate avea decât o formă substanţială la un moment dat, atunci materia din care e alcătuită substanţa trebuie să fie materie

fundamentală, adică materie care nu are, în acel moment, altă formă.

Materia fundamentală este uneori reprezentată ca o entitate misterioasă, incomprehensibilă şi fără conținut, ori mai degrabă o nonentitate: este definită ca ceva despre care nimic nu poate fi predicat în mod adevărat, pentru că ar implica atribuirea de formă la ceea ce este prin natura sa fără formă. În descrierea materiei ca fiind fără formă se manifestă însă o confuzie şi o ambiguitate. Se înțelege prin aceasta o materie care nu e unită cu nici o formă ori o materie care nu are formă?

Într-un sens, materia fără formă ar fi materie care nu e unita cu vreo formă. În această privință, d'Aquino e categoric de părere că nu există un astfel de lucru ca materia fără formă, nici măcar prin puterea divină. Discutând teoria unor Părinți ai Bisericii potrivit căreia materia a fost mai întâi creată fără formă, el spune:

Dacă materia fără formă înseamnă materie căreia îi lipseşte orice fel de formă, atunci e imposibil de spus că o perioadă de lipsă de formă a precedat formarea şi diversificarea materiei. Acest lucru e evident în cazul formării, căci dacă materia fără formă era anterioară în timp, atunci ea exista deja în actualitate... Însă forma şi actualitatea sunt chiar acelaşi lucru; deci a spune că materia a preexistat fără formă înseamnă a spune că ceva a existat în actualitate fără actualitate, adică o contradicție. (S166 1)

În alt sens, totuşi, *se poate* spune despre materie că nu are formă, pentru că, strict vorbind, materia nu *are* forme. Relația sa cu formele nu este aceea de *posesiune*.

Ceea ce *are* formă este substanța, compozitul materie-formă. Materia este un fel de potențialitate: când aerul se transformă în foc, se dovedeşte că aerul avea potențialitatea de a se transforma în foc. Materia care le e comună aerului şi focului este exact capacitatea lor de a se

transforma din unul în altul. Însă nu potențialitatea de a fi flacără are forma aerului: aerul este cel care are forma aerului şi tot aerul are şi potențialitatea.

Ca atare, pe de o parte materia nu poate exista decât unită cu o formă sau alta, pe de altă parte materia poate rămâne aceeaşi materie chiar separată de orice formă. Din acest motiv diferă schimbarea substanțială de schimbarea accidentală, iar formele substanțiale sunt distincte de formele accidentale. Atunci când o substanță îşi pierde o formă accidentală şi dobândeşte alta – de exemplu când un cameleon îşi schimbă culoarea -, există întotdeauna o formă, cea substanțială (cameleonitatea), pe care o posedă în cursul schimbării, însă atunci când o cantitate de materie este mai întâi o ființă umană, apoi un cadavru, nu există nici o formă cu care materia să fie unită în timpul schimbării.

Astfel, d'Aquino spune despre materie:

Materia primeşte formă, iar prin aceasta posedă existență ca instanță a unui fel anumit de lucru, aer, sau foc, sau orice altceva ar putea să fie. (S I 50 2 ad 2)

Materia există în actualitate doar prin formă. Indiferent ce este alcătuit din materie şi formă încetează să existe în actualitate prin separarea formei de materie. (S150 5)

Nu s-ar putea spune în mod asemănător că o substanță este existentă în actualitate doar având accidente. Desigur că substanța om trebuie să aibă o mulțime de accidente – de exemplu un chip sau altul, o mărime sau alta, o culoare sau alta etc. – Însă nu în virtutea acestor accidente există substanța şi este ceea ce este. O substanță îşi poate pierde orice accident particular fără să înceteze să fie ceea ce este, însă dacă îşi pierde forma substanțială, va înceta să existe.

Analizând teoria tomistă a accidentelor, găsim alăturate în scrierile sale o noțiune filozofică abstractă şi una populară mult mai concretă. Acelaşi lucru este adevărat despre teoria materiei. Uneori materia este prezentată doar

ca potențialitate a schimbării substanțiale: a spune că ceva este material înseamnă a spune că este capabil să se transforme într-o substanță de un fel diferit. Uneori materia este concepută ca acel ceva care *are* capacitatea de a se transforma, indiferent dacă este substanța în sine (după cum ar putea cineva să spună despre o ființă umană că este, printre alte lucruri, o bucată de materie) sau o parte a substanței (ca atunci când ni se spune că dacă zicem „aerul are potențialitatea de a fi foc", vorbim strict despre acea parte din aer despre care, când apare flacăra, ar fi adevărat să spunem că *este* flacăra (S III 75 8).

În sensul popular, despre materie se pot spune multe lucruri care, în sensul filozofic, ar fi lipsite de noimă. Nu se poate spune despre potențialitatea unui corp de a se transforma că a fost tăiată în două bucăți ori că are o anumită mărime: numai despre materie, ca acel ceva care *are* potențialitatea, se poate spune că are dimensiuni. Acest lucru este important pentru că materia caracterizată dimensional este cea despre care d'Aquino zice că o numesc filozofii „principiul individualei" în lucrurile materiale. Adică, de exemplu, două picături de apă, oricât de asemănătoare şi oricât de multe forme accidentale ar avea în comun în plus față de forma lor substanțială, sunt două picături de apă, nu una, pentru că sunt doua bucăți de materie diferite. Se pare că dacă dorim să evităm confuzia atunci când ne gândim la materie, cel mai bine este să o luăm nu ca potențialitate, nici ca parte a unei substanțe, ci ca o substanță considerată capabilă să se transforme.

Dacă înțelegem astfel materia, putem să explicăm corespunzător forma substanțială ca acel ceva care face o bucată de materie să fie o substanță de un anumit fel. (Acel fel poate fi natural sau artificial: d'Aquino e gata să admită că un artefact precum pâinea este o substanță – S III 75 6 ad 1.) Când spunem că forma face din materie

substanță, cuvântul „face” nu trebuie să fie greşit înțeles: îl folosim în sensul în care am putea spune că forma Marii Piramide este cea care o face să fie piramidă – nu vorbim despre un lucru care acționează cauzal asupra altuia din afară, ca atunci când spunem că ploaia face iarba să crească. Expresia favorită a lui d'Aquino pentru o formă este „acel ceva prin care, sau în virtutea căruia, un lucru este ceea ce este” (*id quo aliquid est*). O formă substanțială este acel ceva în virtutea căruia un lucru este tipul de lucru care este, acel ceva în virtutea căruia chiar există. O formă accidentală este acel ceva în virtutea căruia ceva este C, unde „C" este un predicat dintr-una din categoriile accidentelor.

Formele substanțiale ale obiectelor materiale sunt forme individuale. Petru, Pavel şi Ioan pot împărtăşi aceeaşi formă substanțială în sensul că fiecare are forma substanțială ce ține de umanitate; însă la o numărătoare a formelor, umanitatea lui Petru, cea a lui Pavel şi cea a lui Ioan fac trei forme, nu una. Ceea ce face ca Petru, Pavel şi Ioan să fie trei oameni şi nu unul singur este materia lor, nu forma, însă, individuând să fie trei oameni şi nu unul singur este materia lor, nu forma, însă, individuând substanțele, materia individuează de asemenea formele lor substanțiale. D'Aquino ar fi considerat inacceptabilă concepția platonică potrivit căreia Petru, Pavel şi Ioan fac trei forme, nu una. Ceea ce face ca Petru, Pavel şi loan să fie trei oameni şi nu unul singur este materia lor, nu forma, însă, individuând ar fi cu toții oameni pentru că împărtăşesc o formă unică a Umanității (S I 50 2).

D'Aquino şi adepții săi vorbesc uneori ca şi cum într-un enunț precum „Petru este om” sau „Socrate este înțelept” am putea explica înțelesul predicatelor spunând că fiecare din ele se referă la o formă – una substanțială în primul exemplu şi una accidentală în al doilea -, ceea ce n-ar putea fi corect. În primul rând este limpede că enunțul

„Petru are forma substanțială a umanității” ne este inteligibil doar deoarece ni s-a spus că este echivalent cu „Petru este om”: conceptul de formă este explicat în termeni de înțeles al predicatelor, nu invers. În al doilea rând, teoria eşuează să dea seama de semnificația enunțurilor false. Pare clar că toate cuvintele dintr-un enunț trebuie să stea pentru acelaşi lucru, indiferent dacă enunțul este adevărat sau fals. Dacă unei întrebări i se poate răspunde cu „da” sau „nu”, referința tuturor cuvintelor din întrebare trebuie să fie aceeaşi, fără să conteze care e răspunsul, însă dacă enunțul „Socrate este înțelept” e fals, înseamnă că nu există un lucru precum înțelepciunea lui Socrate la care enunțul să facă referire.

Atunci când d'Aquino spune despre corpurile materiale că sunt compuse din materie şi formă, ori că materia şi forma sunt componente ale corpurilor, nu înțelege prin aceasta că materia şi forma sunt elemente din care sunt construite corpurile sau piese în care pot fi descompuse. După cum am văzut, materia nu are capacitatea de a exista fără formă, iar formele, spre deosebire de corpuri, nu sunt făcute din ceva. Multe din cele spuse de d'Aquino despre forme par să implice că acestea nu pot exista fără materie mai mult decât poate exista materia fără forme. Dacă formele nu există în sine, ci sunt doar acel ceva în virtutea căruia există substanțele, pare clar că nu poate exista o forma substanțială care să nu fie forma vreunei substanțe. Acest lucru, într-adevăr, pare a fi acceptat de d'Aquino.

Totuşi, în mod surprinzător, d'Aquino credea că alături de substanțele materiale, compuse din materie şi formă, există de asemenea substanțe imateriale care constau din formă pură. Astfel îi concepea el pe îngerii din tradiția iudeocreştina, pe care îi identifica cu inteligențele cosmice postulate în astronomia greacă şi arabă. Or, nu este de neconceput noțiunea unei substanțe care să nu fie

materială, în sensul de a proveni din substanțe materiale de alt tip sau de a se descompune în acestea. O astfel de substanță ar putea fi chiar inteligentă: un oracol cristalin nepieritor, capabil de mişcare însă nu şi de transformare substanțială, ar fi în acest sens o inteligență imaterială. Ideea pare ciudată, dar nu de neconceput. D'Aquino credea că acele corpuri cereşti vizibile sunt imateriale în acest sens restrâns: ele ar fi alcătuite din al cincilea element sau din „chintesență", care nu are potențialitatea de a lua o altă formă substanțială şi nu este capabilă să-şi schimbe decât locul. Despre îngeri susținea însă că sunt imateriali în sensul mai strict de a fi formă pură.

Fidel doctrinei sale potrivit căreia dacă două lucruri au forme substanțiale asemănătoare, atunci materia lor este cea care le individualizează, d'Aquino susține că în ierarhia îngerilor nu figurează, pe fiecare treaptă, decât un singur înger. Petru şi Pavel aparțineau aceleiaşi specii, fiind părți diferite de materie cu forme umane similare; Mihail şi Gavril erau membri unici ai unor specii diferite, la fel de diferiți unul de altul cum se deosebeşte omul de peşte (S I 50 4).

Speculațiile lui d'Aquino despre îngeri sunt adesea fascinante pentru lumina piezişă pe care o aruncă asupra teoriilor sale filozofice cu privire la entități mai lumeşti, însă doctrina sa despre formele pure pare să fie o alunecare în platonismul de care era mereu atent să se păzească atunci când analiza substanțele materiale. Nu vreau să mă pronunț asupra comprehensibilității ideii de inteligență imaterială, ci vreau numai să spun că dacă ideea unei substanțe imateriale poate fi făcută coerentă, ar fi mai bine prezentată nu ca un exemplu de formă pură, ci ca exemplul unui tip de substanță la care teoria materiei şi formei nu se aplică. Insă chiar cu privire la substanțele materiale d'Aquino e gata să admită o excepție de la teza sa generală că formele substanțiale ale obiectelor materiale

există numai în existența substanțelor ale căror forme sunt. Excepția este permisă în cazul sufletelor ființelor omeneşti.

D'Aquino considera sufletele ființelor omeneşti, şi chiar ale tuturor făpturilor vii, ca instanțializări particulare de forme substanțiale. Ca aristotelic, credea că animalele şi vegetalele nu au mai puțin suflet decât oamenii: sufletul ar fi doar principiul vieții în creaturile organice vii, şi există multe organisme nonumane. Privilegiul deosebit al ființelor omeneşti nu este acela că posedă un suflet, ci acela că posedă un suflet rațional sau inteligent. Însă oamenii cresc şi se hrănesc şi aceleaşi lucruri le fac şi vegetalele; ei văd, au gust, aleargă şi dorm, dar la fel fac şi animalele. Înseamnă aceasta că au deopotrivă un suflet vegetal şi animal după cum îl au pe cel omenesc?

Mulți dintre contemporanii lui d'Aquino au răspuns afirmativ la această întrebare. Ei susțineau că în ființa umană nu există doar o singură formă – sufletul inteligent -, ci şi suflete vegetale şi animale; iar în plus unii dintre ei adăugau încă o formă, cea care face ca ființa umană să fie o ființă corporală. Aceasta este o „formă a corporalității" pe care ființele omeneşti o au în comun cu arborii sau stâncile aşa cum au un suflet sensibil în comun cu animalele şi un suflet vegetativ în comun cu plantele.

D'Aquino respingea această proliferare de forme substanțiale. El susținea că într-o ființă umană există o singură formă substanțială: sufletul rațional. Acest suflet controlează funcțiile animale şi vegetale ale ființei umane şi tot el face ca un corp omenesc să fie tipul de corp care este: nu există nici o formă substanțială de corporalitate care să facă trupul omenesc să fie corporal. Dacă ar exista o pluralitate de forme, argumenta el, nu s-ar putea spune că este unul şi acelaşi om cel care gândeşte, iubeşte, simte, aude, mănâncă, bea, doarme şi are o anumită greutate şi înălțime. Atunci când o ființă omenească moare, are loc o

schimbare substanțială şi, ca în orice schimbare substanțială, cei doi termeni ai schimbării nu au nimic în comun în afară de materia fundamentală.

Aceste opinii ale lui d'Aquino au stârnit opoziție printre colegii săi teologi, iar printre propozițiile condamnate la Oxford în 1277 erau şi următoarele două:

Sufletele vegetativ, senzitiv şi inteligent sunt o singură formă noncompozită.

Un corp mort şi un corp viu nu sunt corpuri în acelaşi sens.

Opoziția teologică față de d'Aquino se întemeia pe premise doctrinare. Se argumenta, de exemplu, că, dacă nu ar fi existat nimic altceva decât materia fundamentală care să fie comună corpului lui Cristos pe când trăia şi corpul său aşezat în mormânt, atunci corpul din mormânt nu era acelaşi corp ca trupul viu al lui Cristos; prin urmare el nu constituie un obiect corespunzător pentru venerare, aşa cum afirmă tradiția creştină.

Cu timpul, teologii au renunțat la obiecțiile lor, iar respingerea tomistă a pluralității formelor a devenit opinia teologică generală. Există însă dificultăți filozofice serioase în identificarea sufletului cu forma, sau, pentru a pune problema altfel, nu este clar că noțiunea aristotelică de „formă", chiar dacă e coerentă în sine, poate fi folosită pentru a exprima inteligibil noțiunea de „suflet" aşa cum e ea utilizată de d'Aquino şi de alți filozofi creştini.

Cea dintâi problemă este aceasta: dacă identificăm sufletul uman cu forma substanțială aristotelică, e firesc să identificăm trupul uman cu materia fundamentală aristotelică. Însă trupul şi sufletul nu sunt nicidecum aceeaşi pereche de elemente ca materia şi forma. Asupra acestui punct insistă chiar d'Aquino: sufletul uman nu este legat de corpul uman aşa cum e relația dintre formă şi materie, ci aşa cum sunt forma şi subiectul (S I-II 50 1). O ființă umană nu este ceva care *are* un corp, ci *este* un corp,

unul viu şi de un fel deosebit. Corpul mort al unei ființe umane nu mai este un corp uman, nici chiar un alt fel de corp, ci, mai degrabă, cât se descompune, e un amalgam de mai multe corpuri. Corpurile omeneşti, ca orice alte obiecte materiale, sunt compuse din materie şi formă, iar sufletul omenesc este forma *corpului* omenesc, nu forma materiei corpului omenesc.

A doua problemă, mai serioasă, este că la fel cum găsim alăturate în scrierile lui d'Aquino o noțiune populară şi una filozofică de *accident* sau de *materie*, şi noțiunea *deforma pare* să aibă în scrierile sale două aspecte. Forma umanității este prezentată truistic ca fiind acel ceva prin care omul este om sau care face ca omul să fie om, „face" fiind, după cum am explicat, acel „a face" al cauzalității formale, ca atunci când spunem ca o anumită formă este aceea care face ca o piesă din metal să fie o cheie, ori o anumită structură este cea care face ca o moleculă să fie moleculă de ADN. D'Aquino însă spune adesea despre suflet că e responsabil cauzal – prin puterile sale, intelectul şi voința – de diferitele activități care alcătuiesc o viață omenească. Iar aici este vorba de cauzalitate eficientă, acel tip de cauzalitate pentru care este rezervat azi cuvântul „cauză" de obicei, ca atunci când ni se spune că drojdia este cauza creşterii pâinii ori că moleculele de ADN cauzează sinteza proteinelor. Acest tip de relație ne este sugerat când ni se spune că sufletul este principiul vieții. Cele două noțiuni de formă par să difere una de cealaltă şi să fie imposibil de combinat, fără confuzii, într-una singură.

Cea de a treia problemă constă în convingerea lui d'Aquino că sufletul omenesc e nemuritor şi supraviețuieşte morții corpului, pentru a fi reunit cu el într-o înviere finală. Ca atare, identificând sufletul cu forma substanțială umană, el era obligat să considere că forma unui obiect material ar putea să existe după

încetarea existenței obiectului. Consecvent concepției sale că trupul uman este un tip deosebit de corp, el nega că un suflet necorporal ar fi o ființă umană, însă insista că rămâne un individual identificabil, ceea ce l-a dus la o serie de inconsistențe. A trebuit să stăruiască asupra ideii că sufletul omenesc e individualizat chiar dacă nu există o materie care să-l individualizeze, în pofida faptului că materia, potrivit propriei sale teorii, este aceea care individualizează o formă. El afirma că sufletele individuale lipsite de corp continuă să gândească şi să aibă voință şi după decesul ființelor umane cărora le aparțin, în ciuda propriilor lui insistențe repetate că nu intelectul sau voința au gânduri, respectiv dorințe, ci ființa umană gândeşte şi vrea (vezi G1173). Dacă forma substanțială a lui Petru este cea care face din Petru o ființă umană, cum poate ea să existe în continuare când ființa umană Petru a murit? Faptul de a fi ființă umană al unei ființe umane este cu siguranță ceva care încetează odată cu ființa umană.

Teoria supraviețuirii formei substanțiale e în contradicție cu cea mai importantă dintre tezele lui d'Aquino despre formă: aceea care leagă forma şi *esse*, sau existența. *A fi* nu înseamnă decât a continua să posezi o anumită formă: *omnis res habet esse per formam*.

Spre această teorie tomistă a lui *esse* trebuie să ne întoarcem acum: „Esse", verbul „a fi" în latină, are cele mai multe din utilizările corespondentului său în engleză şi alte utilizări în plus. Poate fi folosit drept copulă, legând termenul subiect de termenul predicat într-un enunț, ca în „Socrate este înțelept", „Tu eşti un prost". Poate fi folosit pentru a indica existența, în enunțuri precum „Este în Brazilia o plantă care devoră insecte" sau „Cezar nu mai este". Verbul latin poate fi folosit ca predicat gramatical pentru a indica existența a ceea ce corespunde termenului subiect, ca în „Deus est" („Dumnezeu este").

Existența în sine, ca în cele două exemple de mai sus, poate fi atribuită în diferite feluri. Atunci când folosim „există” în construcții ca „Există un (o)...”, spunem că există ceva în realitate care corespunde unei anumite descrieri sau instanțiază un anumit concept. Astfel, când spunem „Regele Arthur nu a existat niciodată” sau „Dumnezeu există” înțelegem că nimeni nu s-a potrivit în realitate vreodată descrierilor făcute de povestitori Regelui Arthur sau că, respectiv, există în realitate, şi nu doar ca fantezie, imaginație sau închipuire, o entitate cu atributele divinității. Putem numi aceasta „existență generică”: este vorba de existența a ceva care corespunde unor anumite caracteristici, ceva care ilustrează o specie, de exemplu, cum este cazul plantei devoratoare de insecte. Atunci însă când spunem „Iulius Caesar nu mai este” nu vorbim despre o specie, ci despre un personaj individual istoric care nu mai trăieşte, nu se mai află printre cele care sunt vii, se mişcă şi îşi duc existența în lume. Putem numi aceasta „existență individuală”.

Verbul latin „esse” poate fi folosit pentru a indica ambele tipuri de existență: astfel, „Deus non est”, literal „Dumnezeu nu este”, poate fi folosit pentru a se afirma atât că nu există o astfel de entitate ca Dumnezeu (Dumnezeu este şi a fost mereu o simplă închipuire), cât şi că Dumnezeu nu mai este, că Dumnezeu a murit, în chiar sensul literal că creatorul lumii nu mai trăieşte (o ipoteză susținută uneori de filozofi ca explicație a stării actuale jalnice în care se găseşte lumea).

Adesea d'Aquino face distincție între diferite sensuri ale lui „esse”. De exemplu distinge între „esse” în calitate de copulă şi „esse” al unei existențe individuale. Iată două fragmente caracteristice:

„Esse” e folosit în doua feluri... Într-un sens semnifică actualitatea existenței (*adus essendi*). În celălalt sens semnifică ataşarea mentală a unui predicat la un subiect,

în cadrul unei propoziții. (S I 3 4 ad 2) „Esse" e folosit în două feluri... Într-un sens este copulă verbală care semnifică punerea împreună a oricărui fel de enunț pe care îl construieşte gândul: acest *esse* nu este ceva în natura lucrurilor, ci numai în gând, alcătuind propoziții afirmative şi negative. În acest sens *esse* este atribuit la orice despre care se poate forma o propoziție, indiferent dacă este o ființă sau numai o lipsă de ființă: căci noi spunem că orbirea *există*. În alt sens înseamnă actualitatea unei ființe în măsura în care este ființă (*actus entis in quantum est ens*). (Q 9 3)

Verbul „a fi" în calitate de copulă se întâlneşte în enunțuri ca „Socrate este înțelept". Într-un astfel de enunț se poate spune că „semnifică" – „exprimă" ori „lasă să se înțeleagă" – punerea împreună a subiectului „Socrate" şi a predicatului „înțelept" în gândirea enunțului. (Că „semnifică" în acest fel nu înseamnă că semnifică în sensul de a se referi sau a denota ceva, aşa cum face „Socrate".) Nu toate enunțurile de forma subiect-predicat conțin verbul „a fi" aşa: de exemplu „Churchill fumează". Însă d'Aquino, urmându-l pe Aristotel, susține că orice astfel de enunț conține o copulă implicită, care poate fi făcută explicită, ca în „Churchill este fumător" (M V.8 889). Logicienii moderni, mai degrabă decât să asimileze enunțurile subiect-verb enunțurilor subiect-copulă-predicat, le organizează logic altfel şi tratează ca predicat al enunțului „Socrate este înțelept" nu pe „înțelept", ci pe „este înțelept". Mai precis, ei tratează ca predicat „... este înțelept", adică ceea ce rămâne din enunț dacă este îndepărtat subiectul.

Este ciudat că în al doilea fragment citat mai sus d'Aquino dă „orbirea există" ca exemplu de atribuire a lui *esse* în sens de copulă, pentru că enunțul nu e nicidecum unul de tip subiect-predicat. El pare să afirme un principiu general potrivit căruia, oricând se poate construi

o propoziție de forma „S este P”, este posibilă şi aserțiunea „P-itatea există” sau „Există P-itatea”. Înțelege el prin aceasta că o propoziție de forma „P-itatea există” este echivalentă cu „Se pot forma propoziții cu P ca predicat”, ori înțelege că e echivalentă propoziției „Ceva este P”? Dintr-un alt fragment reiese că al doilea sens este cel la care se gândea. Astfel: uneori *esse* semnifică adevărul unei propoziții, chiar în cazul unor lucruri care nu au *esse*, ca atunci când spunem că orbirea există, pentru că e adevărat că (cel puțin) un om este orb. (P 7 2)

Este clar că se pune problema adevărului propozițiilor de forma „S este P”, nu cea a simplei posibilități de a le forma. „Orbirea există” nu ar mai fi adevărată dacă Organizația Mondială a Sănătății ar ajunge la concluzia că nu mai există nici un orb, deşi ar fi desigur posibil să se formeze propoziții de forma „X este orb” – care ar fi false în această stare fericită de lucruri.

Prin urmare, oricând avem o propoziție adevărată de forma „S este P” putem spune „P-itatea există”. Însă nu orice care este în acest sens este în sensul opus care „semnifică actualitatea ființei”. Orbirea nu este ceva pozitiv, o aptitudine, precum vederea, ci este lipsa unei aptitudini. Pentru d'Aquino nu au ființă, sau *esse*, în sensul de non-copulă, decât realitățile pozitive, nu şi cele negative. „Actualitatea ființei” înseamnă existența individuală, aşa cum am explicat termenul mai înainte.

Existență individuală pot avea şi accidentele, nu numai substanțele: orbirea nu are actualitate a ființei nu pentru că nu este substanță, ci pentru că este un atribut negativ mai degrabă decât unul pozitiv. Ni se spune astfel:

Ființa în acest sens este atribuită doar lucrurilor care cad sub cele zece categorii; astfel Ființa numită dinspre acest tip de existență se împarte în zece tipuri. Însă acest tip de ființă le este atribuit lucrurilor în două moduri diferite, într-un mod este atribuită acelora care au cu adevărat

*esse*, sau *sunt*, iar în acest mod este atribuită doar unei substanțe subzistente în sine...

Însă toate acele lucruri care nu subzistă în sine, ci există în şi cu altceva, indiferent dacă sunt accidente sau forme substanțiale, ori alte feluri de părți din ceva, nu au ființă ca şi cum *ar fi* ele însele, ci ființa le este atribuită într-un mod diferit; altfel spus, ele sunt lucruri *prin care* alte lucruri *sunt*, aşa cum se *spune* că albul *este*, nu pentru că e subzistent în sine, ci pentru că prin el altceva este alb (*habet esse album*). (Q 9 3)

În fragmente precum cel de mai sus traducătorul se vede forțat să folosească străvechiul „este" ca un predicat de sine stătător, ca atunci când e scris în italice. Mai mult, cuvântul „ființă" folosit trebuie să dea seama în contexte diferite pentru trei cuvinte latineşti diferite: infinitivul „esse" („a fi" sau „ființa" folosit ca substantiv verbal, ca în cazul primului cuvânt din fragmentul citat); gerunziul latinei medievale „essendum" (cu un sens asemănător, însă oferind o construcție mai limpede în contexte, precum „actul de a fi", „actus essendi"); şi participiul „ens", o altă licență medievală, însemnând „ceea ce este sau există", aşa cum „cele vii" înseamnă „cele care trăiesc".

Filozofii şi logicienii care s-au ocupat de existență în acest secol s-au concentrat asupra existenței particulare şi au preferat, de dragul limpezimii logice, să renunțe la enunțurile existenței particulare făcute în forma: „Există un (o)..." Astfel, orice enunț de forma „C-itatea există" este scris în scop logic: „Există cel puțin un *x* astfel încât *x* este C" sau mai simplu „Ceva este C". Un motiv pentru care logicienii preferă această formă e că face mai uşor de înțeles propozițiile existențiale negative, cum este „Inteligența extraterestră nu există". Dacă luăm această propoziție ca pe un enunț de forma subiect-predicat intrăm în încurcătură, deoarece dacă e adevărat, atunci nu există nimic în univers la care să facă referință

subiectul „inteligență extraterestră” şi nu este clar față de ce predicăm nonexistența. (Nu putem spune că predicăm nonexistența unor idei din minţile fanteziste ale unora: fanteziile există, indiferent dacă inteligențele extraterestre există sau nu.) Pe când, dacă zicem „Nu există nici un x astfel încât *x* să fie o inteligență extraterestră” sau „Nimic în univers nu e o inteligență extraterestră”, problema dispare.

Filozofii contemporani citează adesea sloganul „Existența nu este un predicat”. Adică enunțarea existenței particulare nu trebuie considerată predicație despre vreun individual. Pe de altă parte, enunțuri ale existenței individuale cum este „Mormântul Sfântului Petru încă există” sunt chiar despre acel ceva pentru care stă termenul lor subiect.

Putem acum să analizăm cea mai lăudată teorie a lui d'Aquino, cea despre *esse*: teza că în toate cele create esența şi existența sunt distincte, pe când în Dumnezeu esența şi existența trebuie să fie identice. Această teorie poate fi înțeleasă în câteva feluri diferite, pentru că „esența” poate fi înțeleasă în mai multe feluri, iar „existența” poate însemna existență specifică sau existență individuală.

În lucrarea de tinerețe *De Ente et Essentia*, d'Aquino introduce distincția în modul următor. Orice esență poate fi gândită fără să se ştie nimic despre existența sa actuală; pot înțelege ce este un om sau un fenix fără a şti dacă aceste lucruri există în realitate (*esse habeant in rerum natura*): ceea ce este un lucru e diferit de problema dacă există un astfel de lucru, quidditatea diferă de *esse*. Aici este limpede că e vorba de existența specifică: în terminologia modernă, d'Aquino spune că cineva poate înțelege conceptul de fenix fără să ştie dacă acel concept este instanțiat. Ceea ce se înțelege prin quidditatea fenixului este clar doar înțelesul cuvântului fenix; pentru că nu există nici un fenix, nu se poate pune problema

vreunei investigații ştiințifice a naturii fenixului. Astfel înțeleasă, teoria distincției dintre esență şi existență pare perfect corectă, însă dacă tot astfel înțelegem teoria identității dintre esența lui Dumnezeu şi existența sa, atunci aceasta este un nonsens evident. Ar însemna că a şti că Dumnezeu există este acelaşi lucru cu a şti ce înseamnă cuvântul „Dumnezeu" şi că se poate răspunde la întrebarea „Ce înseamnă «Dumnezeu»? „ cu „Dumnezeu există".

În alte lucrări e clar că, pentru d'Aquino, atunci când vorbeşte despre existență înțelege existența individuală a unei creaturi date, şi că prin esența unei creaturi date înțelege ceva la fel de individual ca forma sa individualizată. Astfel, existența unui anume câine Fido este ceva care începe când apare Fido pe lume şi care se termină odată cu moartea lui; esența lui Fido este ceva la fel de individual pe cât este sufletul său.

Prin urmare, când susține în *Summa Theologiae* că în Dumnezeu esența şi existența nu sunt distincte, d'Aquino spune că orice existență care este distinctă de esența corespunzătoare ei trebuie să fie o existență care este cauzată de ceva din afara lucrului căreia îi aparține. Argumentul său este că trebuie să spunem că în Dumnezeu esența şi existența nu sunt distincte deoarece nu putem spune că Dumnezeu are o cauză externă (S I 3 4). În fragmente ca acesta este clar că esența unui câine, de exemplu, nu este doar semnificația cuvântului „câine": ar fi absurd să se spună despre semnificația unui cuvânt „C" că ar exercita o influență asupra existenței lui C comparabilă cu eficacitatea cauzală prin care părinții unui câine îl aduc pe acesta pe lume. Însă nu este în acelaşi fel absurd a se considera sufletul ca ceva din interiorul unui animal care are o eficacitate cauzală în sprijinirea existenței lui neîntrerupte. Această idee ne este oarecum accesibilă, însă chiar dacă o înțelegem, este foarte clar că

sufletul unui câine este ceva radical diferit de semnificația cuvântului „câine”.

Dacă luăm astfel esența şi existența, nu mai este nimic chiar atât de absurd în teoria că în Dumnezeu esența şi existența nu sunt distincte. Ce facem însă cu distincția dintre esență şi existență în rândul creaturilor? Putem oare spune că esența lui Fido şi existența lui sunt distincte?

Este limpede că nu putem, dacă înțelegem prin aceasta că o poate avea pe una fără să o aibă şi pe cealaltă. Pentru un câine, a exista înseamnă pur şi simplu a continua să fie câine, iar pentru o ființă umană, a continua să existe înseamnă a continua să posede natura sa ori existența sa umană. Existența neîntreruptă a lui Petru este acelaşi lucru cu posesiunea neîntreruptă a esenței sale; dacă încetează să existe, încetează să fie o ființă umană şi viceversa.

Unii filozofi au crezut că există esențe individualizate ale ființelor nonexistente, că mult înainte ca Adam şi Eva să fi fost creați existau deja esența lui Adam şi esența Evei, iar creația lor a constat în aceea că Dumnezeu a dat existență acestor esențe, a actualizat respectivele potențialități. Pentru cineva care gândeşte astfel, relația existenței cu esența va părea exact paralelă cu aceea dintre formă şi materie sau dintre accident şi substanță: toate trei vor fi în acelaşi mod exemple de actualizări ale potențialității. Însă d'Aquino, deşi uneori limbajul său sugerează o astfel de idee, arată de obicei foarte clar că creația nu implică actualizarea vreunei potențialități preexistente. El considera, evident corect, că exact aşa cum nu poate fi o actualizare fără individualizare (toate cele existente în lume sunt individuale, nu universale), nu poate fi individualizare fără actualizare (numai ceea ce există actual poate fi identificat, individualizat, numărat). Atunci, nu cumva distincția reală dintre esență şi existență este neinteligibilă, ori în cel mai bun caz vidă?

Un mod de a da sens teoriei ar fi acela de a ne reaminti că d'Aquino consideră că, deşi este fals, se poate concepe ca lumea să fi existat dintotdeauna. Chiar dacă ar fi existat dintotdeauna, tot ar fi fost creată şi, cu toată eternitatea sa, şi-ar datora existența lui Dumnezeu. În mod asemănător, deşi nu a fost niciodată o vreme în care esența lui Petru să fi fost unul dintre lucrurile existente iar Petru să nu existe, rămâne adevărat pe tot parcursul existenței lui Petru în timp că ar fi putut să nu existe, dacă aşa ar fi dorit Dumnezeu. A spune că esența sa este distinctă de existența sa ar însemna atunci că nimic din ce se leagă de existența sa nu poate duce la concluzia că trebuia să existe. Nu este nici o necesitate în existența sa, ci este, cum spun filozofii, o problemă *contingență*: nu poate fi demonstrată prin nici un argument „ontologic" bazat doar pe înțelesul cuvintelor.

Cineva poate argumenta pentru o distincție între esență şi existență în rândul creaturilor în felul următor: în timp ce este adevărat că existența oricărei creaturi persistă exact aceeaşi perioadă de timp ca esența sa, diferența constă în faptul că existența sa la un moment dat nu are asupra existenței sale la un moment ulterior consecințele pe care esența sa la un moment dat le poate avea asupra existenței sale la un moment ulterior. O ființă umană tinde să continue să trăiască o anumită perioadă de timp, un element radioactiv tinde să dispară într-un anumit ritm. Se poate spune în mod rezonabil că aceste tendințe sunt o parte din esența acestor creaturi: ele sunt tendințe de a continua existența sau tendințe de a înceta existența din cauza a ceea ce sunt acele lucruri. Ca atare, deşi poate induce în eroare, se poate spune în mod inteligibil că esențele lor le fac să continue ori să înceteze să existe, după cum e cazul. Prin urmare esența ar fi distinctă de existență aşa cum este cauza de efect.

Cred că mai mult de atâta nu se poate face pentru a clarifica această teorie. Cu oricâtă bunăvoință ar fi interpretată, distincția dintre esență şi existență pare a fi un mod nefericit de a descrie diferența radicală dintre Dumnezeu şi creaturi. Pentru că dacă nu credem în potențialitatea preexistentă a creaturilor, esența şi existența lor sunt la fel de contingente. Mai mult, nu s-ar putea şti nimic despre esența unei creaturi particulare fără ca prin aceasta să se ştie că acea creatură a existat. Încă o dată, potrivit lui d'Aquino, chiar şi în cazul lui Dumnezeu, în care esența şi existența sunt totuna, orice argument ontologic este la fel de nevalid. Iar dacă esențele creaturilor pot fi considerate cauze ale existenței lor tranzitorii, de ce nu poate fi considerată esența divină cauză a existenței sale veşnice? Dumnezeu a trăit şi va fi viu pentru totdeauna din cauza a ceea ce este.

Teoria identității dintre esență şi existență în Dumnezeu este în sine ambiguă. Uneori d'Aquino prezintă teza ca însemnând pur şi simplu că distincția dintre esență şi existență pe care o facem în cazul creaturilor nu-i este aplicabilă lui Dumnezeu, pentru că este o ființă lipsită de orice complexitate sau compoziție, incluzând îmbinarea dintre esență şi existență. În conformitate cu acest fel de a prezenta teoria, d'Aquino spune adesea că nu cunoaştem şi nu putem cunoaşte esența lui Dumnezeu – chiar dacă ştim ce înseamnă cuvântul „Dumnezeu", nu putem nicidecum să spunem ceva despre el (de ex. S I 2 2 ad 3) vezi mai jos, p. 115.

În alte fragmente însă d'Aquino prezintă teoria potrivit căreia esența lui Dumnezeu este existența sa ca şi cum ar însemna că noi chiar *cunoaştem* răspunsul la întrebarea „Care este esența lui Dumnezeu?", răspunsul fiind *esse*. Astfel, în *De Potentia* el oferă următorul argument în sprijinul ideii că în Dumnezeu *esse* şi natura sau esența sunt una: atunci când cauze ale căror efecte proprii sunt

diferite produc de asemenea şi un efect comun, acesta trebuie să fie produs în virtutea unei cauze superioare al cărei efect propriu este. De exemplu piperul şi ghimbirul, în afară de faptul că au propriile lor efecte, au în comun că produc înfierbântare; ambele fac aceasta în virtutea cauzalității focului, efectul propriu al acestuia fiind căldura.

Toate cauzele create au totuşi un efect comun, care este *esse*, chiar dacă au efecte caracteristice deosebite. Căldura face lucrurile *să fie* calde, un constructor face o casă *să fie*. Au deci în comun cauzarea ființării şi diferă prin aceea că focul cauzează căldură în timp ce constructorul cauzează o casă. Trebuie prin urmare să existe o cauză supremă în virtutea căreia toate să cauzeze ființarea lucrurilor şi al cărei efect caracteristic să fie *esse*. Totuşi acest efect caracteristic al unui agent decurge din el ca o asemănare cu natura sa; urmează deci că esse este chiar substanța sau natura lui Dumnezeu. (P 7 2c)

Două lucruri reies clar din acest fragment. Unul este că d'Aquino nu spune numai că distincția dintre existență şi esență nu are aplicare în cazul lui Dumnezeu pentru că termenii înşişi sunt nepotriviți şi incompatibili. El spune că esența lui Dumnezeu este aceea de *a fi* la fel cum esența focului este de *a fi fierbinte*. In al doilea rând, această ființare este un atribut foarte obişnuit, ori poate ar trebui să spunem că această ființare este o activitate foarte comună. Este un atribut care e posedat sau o activitate care e îndeplinită de orice lucru care este ceva, adică de orice care posedă vreo formă accidentală sau substanțială, de orice despre care se poate face o predicație adevărată. Astfel înțeleasă, „esse" pare să fie ori o variabilă predicat (a spune că *x* este, în acest sens, înseamnă a spune că pentru unii C, x este C, adică există un predicat adevărat pentru *x*), ori o disjuncție de predicate (a spune că x este, în acest sens, înseamnă a spune că x este fie C, fie G, fie

H... ş.a.m.d. conform listei de predicate). Am putea spune că un astfel de predicat este cel mai mare (dar minim) factor comun şi absolut lipsit de informaţie al tuturor predicatelor: însă, astfel înţeleasă, fiinţa ar fi un atribut prea diluat şi universal pentru a fi esenţa a ceva. În plus apare o dificultate suplimentară în privinţa noţiunii de fiinţă *pură*, dacă fiinţa este înţeleasă în acest sens.

Dificultatea e bine prezentată chiar de d'Aquino, într-o obiecţie pe care o aduce la afirmaţia că în Dumnezeu esenţa şi existenţa sunt una (S I 3 4 obiecţia 1): dacă este aşa, atunci *esse* divină nu are nimic adăugat la sine. Insă *esse* fără nimic adăugat la sine este acea *esse* comună care se poate predica pentru toate lucrurile; urmează că Dumnezeu fiinţează în sensul în care fiinţa este predicabilă despre orice. Acest lucru este însă fals, potrivit *Cărţii înţelepciunii*, 14, unde se deplânge faptul că „ei dau numele incomunicabil arborilor şi pietrelor". Deci *esse* divină nu este esenţa sa.

*Esse* comună pare să fie acea *esse* descrisă în fragmentul din *De Potentia*, care aparţine într-adevăr focului şi caselor, şi deci este probabil să aparţină de asemenea arborilor şi pietrelor. Aici, în *Summa*, d'Aquino spune că nu această *esse* este esenţa lui Dumnezeu. *Esse* fără nimic adăugat", spune el, poate însemna „*esse* care nu specifică nimic în plus" sau „esse care nu permite nici o specificaţie în plus". *Esse* comună este *esse* care nu specifică nimic în plus: dacă spun doar că Flora *este*, nu spun dacă e o fată, o zeiţă sau un ciclon, deşi ea poate fi oricare dintre acestea, însă *esse* dumnezeiască nu permite nici o specificare în plus. Alte lucruri sunt oameni, câini sau nori, însă Dumnezeu nu este ceva, el doar este (S I 3 4 ad 1).

Dacă însă acea „esse" care denotă esenţa lui Dumnezeu este la fel ca acea „esse" predicabilă despre orice, cu excepţia faptului că nu permite adăugarea altor predicate, atunci este un predicat absolut neinteligibil, pentru că este

echivalent unei variabile predicat pentru care nici un predicat nu este substituibil, sau o disjuncție de predicate care este adevărată despre un obiect deşi nici unul dintre predicate, separat, nu este adevărat despre el. Dacă aceasta se înțelege prin expresia că Dumnezeu este ființă pură, atunci teoria respectivă nu e decât confuzie.

Se poate protesta că e incorect să se ia relația dintre „a fi" şi „a fi o casă" ca aceea dintre variabilă şi substitut sau dintre disjuncție şi disjunct. Poate Sfântul Toma înțelegea că, în cursul existenței sale, o casă face două lucruri: (*a*) este o casă şi (*b*) doar este. Aici „este" n-ar trebui luat ca o descriere nespecifică a ceea ce se face în activitatea de a fi o casă, ci mai degrabă ca o descriere a ceva deosebit, care se face în plus. Însă singurul sens pe care se pare că-l putem ataşa acestui „este" e acela de a fi printre lucrurile care există, a fi prezent în universul existentelor. Dar a spune că Dumnezeu e ființă pură în acest sens ar însemna, după cum am văzut mai înainte, a spune că esența lui Dumnezeu constă în faptul că există un astfel de lucru care este Dumnezeu, ceea ce iarăşi este absurd (vezi mai sus, p. 95).

Cel mai promițător indiciu pe care ni-l oferă d'Aquino pentru a ne permite să înțelegem teoria sa despre esență şi existență este folosirea frecventă a dictonului aristotelic „vita viventibus est esse": „pentru cele vii, a fi înseamnă a trai". Să încercăm prin urmare să dăm sens pentru „esse" comparând-o cu „a trăi". Traiul meu constă din multe activități: merg, mănânc, dorm, gândesc. În timp ce fac aceste lucruri trăiesc, însă a trăi nu este o altă activitate pe care o realizez în timp ce fac aceste lucruri, aşa cum e respirația: ele însele sunt părți din viața mea şi trăiesc prin aceea că le fac. „A trăi" nu este nici disjuncția acestor activități, aşa cum „... este un animal" ar putea fi considerat ca un predicat disjunctiv echivalent cu: „... este un om, o pisică sau..." Putem înțelege asta dacă ne gândim

că a dormi, de exemplu, este o parte din viață, în timp ce a fi om nu este o parte din a fi animal; mai degrabă invers. D'Aquino dă un raționament exact la fel pentru care predicatul „ens", „ființă", nu denotă un gen ale cărui specii să fie tipuri particulare de ființă (SI 3 6). Aşa cum viața mea nu este o adăugare, sau o componentă, sau cel mai mare divizor comun al tuturor lucruilor pe care le fac în cursul ei, ci mai degrabă totalitatea lor, şi *esse* a unui lucru nu este ceva care stă la baza caracteristicii sau modificărilor sale, ori care le constituie, ori le specifică; mai degrabă este totalitatea tuturor întâmplărilor şi stărilor prin care trece. In acest sens se pare ce d'Aquino ar fi putut spune despre *esse* că e „actualizarea tuturor actelor şi împlinirea tuturor împlinirilor" (P 7 2 ad 9).

Dacă luăm *esse* în acest fel, înțelegem de ce putea d'Aquino să nege că *esse* este cel mai indeterminat şi gol predicat şi de ce insistă că de fapt e cel mai bogat şi încărcat predicat şi prin urmare cel mai potrivit pentru a cuprinde perfecțiunea divină (S I 4 1). Problema noastră anterioară reapare însă în altă formă. Când d'Aquino spune că Dumnezeu este ființă *pură* sau ființă subzistentă, înțelege că nimic mai mult nu se poate spune despre esența lui Dumnezeu decât că Dumnezeu *este*, iar aceasta nu din cauza lipsei noastre de cunoaştere, ci din cauza formei pure şi concentrate în care e prezentă ființa în Dumnezeu. Însă dacă luăm „esse" în sensul de „viață" sau „istorie", atunci noțiunea de ființă pură este la fel de goală ca noțiunea de viață pură sau istorie pură. Nu poate exista o viață care să constea din nimic altceva decât din a trăi sau o istorie necontaminată de ceva care se întâmplă în realitate. Atracția acestui mod de a înțelege „esse" era aceea că ne permitea să o concepem mai degrabă ca o totalitate bogată decât ca un factor comun sleit. Însă dacă „esse" este astfel înțeleasă, atunci ființa pură e o totalitate care nu are părți, iar „bogăția" sa constă în aceea că este

total lipsită de vreo proprietate. Teoria distincției reale dintre esență şi existență şi teza că Dumnezeu este ființă subzistentă în sine sunt prezentate adesea drept contribuțiile cele mai profunde şi originale ale lui d'Aquino la filozofie. Dacă însă raționamentul din ultimele pagini este corect, chiar şi cea mai binevoitoare tratare a acestor teorii nu poate reuşi pe deplin să le scutească de acuzația de sofisticărie și iluzie.

# 3
# Despre minte

Unul dintre motivele care i-au îndemnat pe oameni de-a lungul timpului spre filozofie a fost dorința de a înțelege propria lor natură. Oamenii s-au întors spre filozofie îndeosebi pentru a căuta o cunoaştere mai cuprinzătoare a naturii spiritului lor. Din vremuri străvechi filozofii au încercat să dobândească această cunoaştere prin reflecții asupra propriilor lor procese şi înzestrări mentale şi prin analiza limbajului pe care-l folosim pentru a ne exprima şi descrie stările mentale. În secolele din urmă s-au dezvoltat câteva discipline ştiințifice consacrate studiului minții-ramuri ale psihologiei experimentale, sociale şi clinice. Informațiile obținute de aceste discipline ne ajută enorm să înțelegem natura umană, însă ele nu concurează şi nu pot înlocui studierea filozofică a spiritului. Aceasta deoarece relația dintre fenomenele studiate de savant şi evenimentele sau stările mentale care se manifestă în aceste fenomene este ea însăşi o problemă filozofică: este problema centrală a filozofiei psihologiei, sau ceea ce este de obicei numit azi „filozofia minții". Grație solidității cadrului filozofic pentru studiul minții, scrierile despre spirit ale filozofilor antici, medievali şi din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea nu au căzut în desuetudine în urma progresului ştiințific, aşa cum au făcut-o lucrările lor din alte câteva domenii. După părerea mea, în special scrierile lui d'Aquino asupra problemelor tratate azi de filozofii minții şi-au păstrat valoarea.

Potrivit lui d'Aquino, ființele umane au, spre deosebire de animale, o capacitate pe care o numeşte „intelect" sau „înțelegere" (*intellectus*). Cuvântul latin „intellectus" se leagă de verbul „intelligere", tradus de obicei prin „a

înțelege", dar în latina lui d'Aquino este un verb de uz foarte general care corespunde aproximativ lui „a gândi".

Noi folosim termenul „a gândi" în două moduri foarte diferite: spunem a gândi *despre* ceva şi spunem a gândi *că* ceva. Astfel, în primul sens putem spune că cineva plecat departe se gândeşte la casă sau se gândeşte la familia sa. În al doilea sens putem spune că cineva se gândeşte că a intrat un hoț în casă sau că e probabilă o creştere a ratei inflației. Prin una dintre utilizări, dar nu şi prin cealaltă, verbul introduce o *oratio obliqua* sau o construcție verbală indirectă. Am putea spune despre gânduri că se raportează în aceste două moduri diferite la două feluri de a gândi: a gândi *la* şi a gândi *că*. Acest lucru ar induce puțin în eroare, pentru că a gândi ca implică pe a gândi *la* (nu te poți gândi *că* inflația va creşte fără să te gândeşti *la* inflație) şi pentru că a te gândi *la* X înseamnă de obicei a te gândi *că* X face ceva (aşa cum gândul la familie poate lua forma gândului că familia ia chiar acum masa). Prin urmare e probabil preferabil ca distincția să fie lingvistică, între două moduri de folosire a lui „a gândi", mai degrabă decât între două tipuri de gândire.

Totuşi d'Aquino face respectiva distincție în latină ca pe o distincție între două acte diferite ale intelectului; el vorbeşte despre *intelligentia indivisibilium* (literal, „înțelegerea lucrurilor care nu sunt complexe") pe de o parte, şi despre *compositio et divisio* (literal, „a pune împreună şi a lua separat") pe de alta. Iată un fragment caracteristic:

Există, după cum spune Aristotel în *De anima*, două tipuri de activități ale intelectului nostru. Una constă în a elabora simple esențe ale lucrurilor, precum ceea ce este un om sau ceea ce este un animal: în această activitate, considerată în sine, nu e de găsit nici adevăr, nici falsitate mai mult decât în expresii noncomplexe. Cealaltă constă în a pune împreună şi a separa prin afirmație şi negație: în

aceasta adevărul şi falsitatea se găsesc la fel ca în expresia complexă prin care se exprimă. (V 14 1)

În ce fel se pune în contrast „punerea împreună" cu ceea ce este „noncomplex"? Pur şi simplu după verbul „intelligere", când are semnificația „a gândi la", urmează un singur cuvânt, în vreme ce atunci când semnifică „a gândi că" urmează o combinație de cuvinte într-o propoziție? Nu: problema e mult mai complicată, iar d'Aquino e clar în această privință. Exemplul cel mai limpede a ceea ce el numeşte „compositio et divisio" este alcătuirea de judecăți afirmative şi negative. Or, dacă eu fac judecata că pisica e pe covoraş sau că pisica nu e pe covoraş, cuvintele „pisică" şi „covoraş" sunt puse împreună în enunțuri care exprimă judecata mea. Însă în judecata afirmativă eul meu care gândeşte pune pisica şi covoraşul împreună, iar în cea negativă eul gânditor le separă – ceea ce evident nu înseamnă că eu pun *gândul la* pisică separat de *gândul la* covoraş. Astfel, d'Aquino explică: dacă luăm în considerare starea de lucruri din intelect în sine, întotdeauna are loc punerea împreună când e vorba de adevăr sau de fals: acestea nu sunt niciodată de găsit în intelect dacă intelectul nu pune un gând non-complex alături de altul. Însă dacă gândurile sunt considerate în relația lor cu realitatea, ele sunt uneori numite *compositio* iar alteori *divisio*. Sunt numite *compositio* atunci când mintea pune o idee alături de alta ca un mod de a înțelege punerea împreună sau identitatea lucrurilor ale căror idei sunt; sunt numite *divisio* atunci când mintea pune o idee alături de alta ca un mod de a înțelege că lucrurile sunt diferite. Astfel s-a ajuns ca un enunț afirmativ să fie numit *compositio* (însemnând o conjuncție în realitate), iar o negație să fie numită *divisio* (însemnând o separare în realitate). (H 1 3 26)

Avem prin urmare următoarea schemă: înțelegerea noncomplexelor (exprimată în cuvinte singulare)

înțelegerea (compositio) (exprimată în enunțuri complexe\afirmative) (divisio) (exprimată în enunțuri negative).

Importantă în această schemă este mai degrabă prima distincție decât cea dintre judecățile pozitive şi negative, iar distincția dintre două feluri de acte intelectuale, dintre două tipuri de gândire, este într-adevăr legată de diferența dintre folosirea cuvintelor individuale şi construirea de enunțuri. Orice act de gândire, explică d'Aquino, poate fi privit ca exprimarea în sine a unui cuvânt sau a unei expresii.

„Cuvântul" din intelectul nostru... este scopul operațiunii noastre intelectuale: este vorba chiar de gând, numit concepție intelectuală, care poate fi ori o concepție exprimabilă printr-o expresie noncomplexa, ca atunci când intelectul elaborează esențele lucrurilor, ori o concepție exprimabilă printr-o expresie complexă, ca atunci când intelectul face judecăți afirmative sau negative (*componit et dividit*). (V 4 2c)

Când am gândul *cap*, conținutul gândului are aceeaşi complexitate ca enunțul care i-ar da expresie dacă l-aş exprima. (Ceea ce nu trebuie considerat un remarcabil paralelism care poate fi descoperit de psihologia de fotoliu: înseamnă doar că nu avem nici un alt criteriu al simplității sau al complexității gândurilor decât criteriul complexității sau simplității cuvintelor şi enunțurilor care le dau expresie.)

Evident nu toate gândurile primesc o expresie publică în cuvinte: îmi pot spune printre dinții încleştați: „Cât de îngrozitor de plictisitor e acest om!" în timp ce politețea m-ar reține să exprim un astfel de gând. Unele gânduri nu sunt puse în cuvinte nici măcar în intimitatea imaginației: gândul călătorului la familia sa care ia masa poate fi doar o imagine a acesteia şezând în bucătărie, şi nu enunțarea în sine a vreunei propoziții, însă de fiecare dată când judec

ceva despre ceva, există o alcătuire de cuvinte care pot exprima conținutul judecății mele: acest lucru este garantat de construcția verbală indirectă, pentru că propoziția de tip *că*, modificată corespunzător, va furniza alcătuirea necesară de cuvinte.

Un gând poate avea complexitatea exprimată de un enunț complet fără să fie *o judecată* cu sensul de ceva despre ceva: în locul gândului categoric că pisica e pe covoraş pot doar să mă întreb dacă pisica e pe covoraş sau pur şi simplu să întrețin ideea pisicii pe covoraş ca parte a unei poveşti sau a unei fantezii. Orice gând care are complexitatea unui enunț poate fi un gând adevărat – un gând care e în acord cu faptele – fără a fi *judecat* ca adevărat. În multe cazuri gândul *cap* este la fel de imaginabil ca gândul că *non-p*, după cum observă d'Aquino (V 14 a2c), iar ceea ce îl face pe un om să opteze pentru un aspect sau pentru celălalt al contradicției, dacă o face, diferă în cazuri diferite. Omul se poate abține să judece din cauza lipsei de temeiuri de ambele părți sau din cauza aparentei egalități a temeiurilor pro şi contra; judecata se poate baza pe adevărul evident al unei propoziții sau poate fi rezultatul unui exercițiu mai mult sau mai puțin îndelungat în raționamente; judecata poate fi timidă şi ezitantă sau fermă şi mai presus de orice îndoială. D'Aquino clasifică exercițiile puterilor intelectuale pe baza acestor trei posibilități: abținerea de la judecată este îndoiala (*dubitatio*), consimțământul timid, care permite posibilitatea greşelii, este opinia (*opinie-*); consimțământul neîndoios la un adevăr pe temeiul evidenței este înțelegerea (*intellectus*); a da un consimțământ neîndoios şi adevărat pe temeiul unui raționament este cunoaştere (*scientia*); consimțământul neîndoios atunci când nu există temeiuri constrângătoare este credința (*credere*, *fides*). Elaborarea unei credințe, acceptarea unei opinii, îndoiala, ajungerea la o concluzie şi

înțelegerea unui adevăr evident sunt toate exemple de activitate intelectuală de al doilea tip: *compositio et divisio*.

Dar ce e cu cealaltă activitate intelectuală: *intelligentia indivisibilium*! Am introdus distincția lui d'Aquino prin comparația cu distincția dintre *a gândi la* şi *a gândi că*. Această distincție, pe care ne-am străduit să o facem cât mai precisă, corespunde într-adevăr distincției pe care o face d'Aquino între obiecte simple şi obiecte complexe ale gândirii. Însă el pare că se gândeşte în acelaşi timp şi la altă distincție. Pe lângă *a gândi la* şi *a gândi că* putem pune în contrast *a şti despre* şi *a şti că*, iar fragmentul pe care l-am citat mai sus din *De Veritate* sugerează că primul tip de activitate nu e exemplificat de, să zicem, gândul la un şoim, ci de a şti ce e un şoim. Însă a te gândi la un şoim şi a şti ce este un şoim nu sunt două activități concurente la acelaşi nivel. A te gândi la un şoim este un exercițiu al abilității care constituie cunoaşterea a ceea ce este un şoim: pentru că a şti ce este un şoim înseamnă exact abilitatea de a face astfel de lucruri precum a vorbi despre șoimi, a te gândi la şoimi, a deosebi un şoim de un ferăstrău etc. Distincția dintre cele două, în termeni scolastici, nu este atât o distincție între două activități, cât între două grade de actualitate. Este ca aceea dintre a avea abilitatea de a recunoaşte o anumită literă din alfabetul grecesc şi a folosi în fapt acea abilitate pentru a citi un cuvânt; cea dintâi, spun scolasticii, este o actualitate primară, iar cea din urmă, o actualitate secundară. Aceeaşi distincție între gradele actualității se poate face în cazul celei de a doua activități a intelectului: a şti că lupta de la Waterloo a avut loc în 1815 este o actualitate – nu e acelaşi lucru ca simpla potențialitate, simpla capacitate de a învăța acest fapt, posedată de un şcolar care abia începe studiul istoriei – însă e doar o actualitate primară, o actualitate care e potențialitate prin comparație cu aducerea de fapt în gând şi folosirea conştientă a acestei

cunoştinţe. Prin urmare în locul dihotomiei pe care o sugerează Sfântul Toma e vorba de o împărţire în patru:

*Intelligentia Compositio indivisibilium et divisio*

Acualitate primară A şti ce este X A şti (a crede etc.) că *p*
Actualitate secundară A te gândi la X Ate gândi că *p*
(a-ţi aminti etc.)

Actualităţile primare sunt mai degrabă dispoziţii decât stări de fapt: după cum ar spune d'Aquino, ele sunt *habitus*, prilejuri în care mai degrabă se deţine cunoaştere decât se exercită; sunt mai degrabă stări în care se află o fiinţă umană decât activităţi în care este angajată. Actualităţile secundare, adică exercitarea actualităţilor primare, sunt, prin contrast, elemente databile în istoria unei persoane, activităţi care sunt mai mult sau mai puţin măsurabile în timp, care pot fi întrerupte sau repetate şi aşa mai de departe.

*A şti ce e X* poate de asemenea să ia două forme. Poate fi cunoaşterea obişnuită a ceea ce este un şoim avută de oricine ştie ce înseamnă cuvântul „şoim": uneori d'Aquino e dispus să numească această cunoaştere a înţelesului unui cuvânt cunoaştere a ceea ce este un lucru sau cunoaştere a quidditătii sale, din latinescul „quid", care înseamnă „ce" (vezi E 5). De obicei însă distinge între cunoaşterea a ceea ce înseamnă un cuvânt „X" şi cunoaşterea quidditătii sau esenţei lui X. Astfel, de exemplu, el spune adesea că ştim ce înseamnă cuvântul „Dumnezeu", dar că nu putem cunoaşte esenţa lui Dumnezeu (S I 3 4 ad 2 şi 48 2 ad 2). Cunoaşterea esenţei pare să fie un fel de cunoaştere ştiinţifică a naturii lucrului, însă nu e limpede în scrierile lui d'Aquino dacă cunoaşterea esenţei unui şoim ar fi ceea ce se găseşte azi în lucrările ornitologilor sau dacă este acel tip de cunoaştere, dincolo de cele mai optimiste visuri ale lor, care le-ar da puterea să sintetizeze ori să creeze un înlocuitor artificial al păsării. Desigur d'Aquino spune din

când în când că esențele lucrurilor ne sunt necunoscute, însă nu e clar dacă înțelege prin asta o afirmație despre condiția umană sau dacă e o lamentare cu privire la nivelul ştiinței din vremea sa.

Aşa cum am spus la începutul acestui capitol, d'Aquino consideră intelectul o capacitate care nu e împărtăşită de alte animale decât ființele umane. Cum poate fi aşa, dacă intelectul este capacitatea de a gândi? Cu siguranță că un câine care îşi vede stăpânul luând lesa din cui crede că e pe cale să fie luat la plimbare şi îşi exprimă gândul într-o manieră foarte limpede, sărind, îndreptându-se spre uşă şi zgâriind-o cu laba. Fără îndoială că există anumite gânduri – despre istorie, poezie sau matematică, de exemplu – care sunt peste capacitatea animalelor lipsite de grai, însă cu siguranță nu se poate afirma despre capacitatea de a gândi că este specifică doar ființelor umane.

De fapt d'Aquino acceptă ca animalele au capacitatea de a gândi anumite feluri de gânduri. Evident, multe animale împărtăşesc cu ființele umane capacitatea percepției senzoriale, însă, pentru că obişnuiesc să caute lucruri care nu se află momentan în raza lor de percepție, au de asemenea noțiunea a ceea ce e absent. Ele pot deosebi între proprietățile senzoriale şi pot obține plăcere sau durere din acestea, ceea ce nu epuizează puterea lor discriminatorie.

Dacă singurele lucruri care pun în mişcare un animal ar fi cele plăcute sau respingătoare simțurilor, nu ar fi necesar să presupunem în aceasta vreo putere cu excepția percepției formelor senzoriale prin care ar obține fie plăcere, fie durere. Însă un animal trebuie să caute sau să evite lucruri nu numai din cauză că se potrivesc sau nu simțurilor pe care le au, ci şi pentru că sunt şi în alte feluri potrivite, folositoare sau dăunătoare. Astfel, un miel fuge când vede apropiindu-se un lup nu pentru că nu-i

place culoarea sau forma, ci pentru că este duşmanul său natural. De asemenea păsările adună fire de paie nu pentru că acestea le satisfac simțurile, ci pentru că au nevoie de ele la construcția cuiburilor. Ca atare animalul trebuie să perceapă lucruri pe care nici un simț exterior nu le percepe. (S I 78 4)

Puterea de a înțelege idei care nu sunt idei date numai de simțuri e numită „putere de estimare" (*vis aestimativa*); deoarece d'Aquino credea că astfel de idei sunt toate înnăscute în animale, dar dobândite de om prin asociere, *vis aestimativa* poate fi corect numită „instinct". În plus față de înțelegerea instinctivă a ceea ce e folositor sau periculos, d'Aquino le atribuie animalelor o memorie pentru astfel de proprietăți, şi chiar o înțelegere a trecutului, pe care mulți filozofi ar găsi-o dificil de atribuit unor necuvântătoare. Însă el vede o diferență între memoria omenească şi cea animală: în vreme ce atât oamenii, cât şi animalele îşi aduc aminte lucruri, numai oamenii pot încerca să şi le amintească ori să facă eforturi de a şi le aduce în gând. În terminologia sa, animalele au *memoria*, nu însă şi *reminiscentia*.

Cea mai evidentă şi profundă diferență între ființele umane şi, să zicem, oi, peşti sau păsări este posesia limbajului. Dacă vrem ca „intelect" să însemne o capacitate caracteristic umană, atunci cel mai util pare a fi să considerăm intelectul capacitatea de a gândi acele gânduri pe care numai un vorbitor le poate gândi. (Gândurile pe care numai un utilizator al limbii le poate gândi sunt acele gânduri pentru care nu poate fi concepută nici o expresie în comportament nonlingvistic, de exemplu gândul că adevărul e frumos sau că există stele la depărtare de mulți ani-lumină.) Ar fi d'Aquino de acord cu o astfel de caracterizare a intelectului?

E greu s-o afirmăm cu certitudine. Pe de o parte, d'Aquino le atribuie intelect lui Dumnezeu şi îngerilor, care

în concepția sa nu sunt utilizatori ai limbii precum oamenii, chiar dacă folosesc limba oamenilor pentru a comunica uneori cu ei. Pe de altă parte, el descrie adesea implicit şi uneori explicit funcționarea intelectului ca o operațiune lingvistică. Astfel, comparând intelectul cu simțurile, spune următoarele:

Două tipuri de activități au loc în partea senzitivă a sufletului. Una nu e decât o modificare {*immutatio*): operația facultății senzoriale e dusă la bun sfârşit prin modificarea efectuată de obiectul perceptibil. Cealaltă e una creativă, prin care imaginația elaborează pentru sine o imagine (*idolum*) a ceva absent sau a ceva probabil niciodată văzut.

În intelect, aceste două feluri de activități sunt combinate. Mai întâi se poate observa modificarea intelectului receptiv atunci când e informat de o idee intelectuală. Astfel informat, el porneşte să elaboreze o definiție sau o propoziție afirmativă ori negativă, exprimate printr-o expresie. Un concept exprimabil printr-un nume e o definiție; enunțul este ceea ce exprimă *compositio* şi *divisio* din intelect. (S I 85 ad 3)

Aici activitatea intelectuală e pusă în contrast cu jocul imaginației mentale ca fiind explicit creația de corespondente mentale ale cuvintelor şi enunțurilor din limbajul comun.

D'Aquino spune că intelectul omenesc înțelege sau gândeşte lucrurile prin abstragerea din „fantasme" (*phantasmata*). Deocamdată putem spune că înțelegea prin fantasmă experiența senzorială, inclusiv imaginea lucrurilor absente sau niciodată văzute despre care se vorbea în fragmentul citat mai sus. Ca atare activitatea intelectuală e considerată într-un fel dependentă de experiența senzorială; într-un anumit sens al cuvântului, d'Aquino e un empirist. Mulți filozofi empirişti au afirmat că toate ideile noastre se nasc din experiența senzorială şi

că sunt dobândite prin abstragerea sau neglijarea selectivă a trăsăturilor acelei experienţe. D'Aquino se deosebeşte însă de empiriştii cei mai cunoscuţi unui cititor anglo-saxon prin aceea că îi atribuie intelectului un rol mult mai activ şi mai complicat în actul abstragerii.

Într-adevăr, pentru d'Aquino intelectul însemna două facultăţi, nu una, sau mai degrabă o singură facultate cu două puteri: intelectul activ (*intellectus agens*) şi intelectul receptiv (*intellectus possibilis*). Capacitatea umană de a abstrage idei universale din experienţă senzorială particulară este intelectul activ; depozitul acestor idei, odată abstrase, este intelectul receptiv.

D'Aquino a postulat un intelect activ deoarece credea că obiectele materiale ale lumii în care trăim nu sunt, în sine, obiecte potrivite pentru înţelegerea intelectuală. O idee platonică – universală, intangibilă, neschimbătoare, unică, existentă într-un domeniu noetic – ar putea fi un obiect potrivit pentru înţelegerea intelectuală, însă, potrivit teoriei oficiale a lui d'Aquino, nu există astfel de lucruri precum ideile platonice, într-un sens, afirma d'Aquino, intelectul poate înţelege doar lucruri care sunt propria sa creaţie.

Platon credea că formele lucrurilor naturale există separat, fără materie, şi pot fi de aceea gândite, pentru că ceea ce face ca ceva să poată fi gândit este imaterialitatea sa. Pe acestea le numea genuri sau idei. El credea că materia corporală ia forma pe care o are participând la acestea, astfel încât indivizii, prin această participare, aparţin de tipurile şi felurile lor particulare. Prin participarea la ele ia şi înţelegerea noastră forma pe care o are – de cunoaştere a diferitelor tipuri şi genuri, însă Aristotel nu credea că formele lucrurilor naturale există independent de materie, iar formele existente în materie nu pot fi de fapt gândite. Nimic nu trece din potenţialitate în actualitate decât prin ceva deja actual, aşa cum percepţia senzorială e actualizată de ceva care e actual

perceptibil. Astfel, era necesară postularea unei puteri care aparține intelectului pentru a face obiecte care pot fi gândite actual prin abstragerea ideilor (*species*) din condiția lor materială. De aceea a fost nevoie să postulăm un intelect activ. (S 1 79 3)

Termenul *species* care e transliterat în fragmentul de mai sus joacă un rol foarte important în teoria lui d'Aquino despre gândire. Apare mai întâi ca sinonim pentru termenul platonic de „idee", însă e folosit şi pentru obiectele care pot fi gândite actual, din teoria aristotelică. Termenul „idee" este într-adevăr cel mai capabil de a prinde multiplele aspecte ale semnificației latinescului *species*, iar de aici încolo îl voi folosi în locul transliterației.

Cea mai desluşită parte din dificilul fragment abia citat este comparația dintre simț şi intelect, pe care d'Aquino o va dezvolta în continuare în răspunsuri la obiecții, în acelaşi articol. Culorile sunt perceptibile prin simțul vederii, însă în întuneric culorile sunt perceptibile doar potențial, nu actual. Simțul vederii nu este actualizat – un om nu vede culorile decât atunci când este prezentă lumina pentru a le face actual perceptibile, în mod asemănător, spune d'Aquino, lucrurile din lumea fizică sunt, în sine, doar potențial inteligibile. Un animal care are aceleaşi simțuri ca noi percepe şi are de-a face cu aceleaşi obiecte ca noi, însă nu poate avea gânduri intelectuale despre ele – nu poate, de exemplu, să aibă o înțelegere ştiințifică a naturii lor – din cauza lipsei acelei lumini pe care o aruncă intelectul activ. Pentru că putem abstrage idei din condițiile materiale ale lumii naturale, noi suntem capabili nu numai să percepem lumea, ci şi să ne gândim la ea şi să o înțelegem.

Înseamnă aceasta că d'Aquino e idealist? Crede el că niciodată nu cunoaştem sau nu înțelegem cu adevărat lumea în sine, ci numai idei imateriale şi abstracte?

E complicat de răspuns la aceste întrebări. În sistemul lui d'Aquino par să fie prezentate două tipuri foarte diferite de idei: idei care sunt abilități mentale şi idei care sunt obiecte mentale.

Uneori citim despre idei care sunt dispoziții sau modificări ale intelectului. Idei ale lucrurilor în acest sens par să fie ceea ce azi am numi „concepte": de exemplu ai conceptul lui X dacă stăpâneşti folosirea unui cuvânt pentru X într-o anumită limbă. Ideile pot fi idei *că*, în loc să fie idei *despre*: o idee că aşa şi aşa ar fi un exemplu de idee care corespunde la d'Aquino celui de-al doilea tip de acte ale intelectului, după cum o idee *despre* ceva corespunde primului tip de acte. Considerată ca o dispoziție, o idee *că* ar fi mai degrabă o credință, sau o opinie sau ceva asemenea, decât un simplu concept. În acest sens, prin urmare, ideile sunt dispoziții care corespund celor două tipuri de gândire, adică activităților prin care e definit intelectul.

Dacă un filozof are această perspectivă despre idei, e de aşteptat să nu fie tentat să creadă că ideile sunt *obiecte* ale înțelegerii noastre, precum *ceea ce* ştim când avem cunoaştere. Dacă mă gândesc la Polul Nord, fără îndoială că fac uz, folosesc sau pun la treabă conceptul meu de Pol Nordic, dar nu *la conceptul meu* ma gândesc. Dacă gândesc că Polul Nord e un loc rece ori că a fost descoperit de Peary, nu gândesc că e rece conceptul sau că a fost descoperit de Peary, ci că polul însuşi este/a fost aşa. Desigur *pot* să gândesc despre conceptul meu de Pol Nordic, de pildă, că este mai degrabă inconsistent, vag şi naiv, în schimb, gândind astfel, nu gândesc că inconsistent vag şi naiv e chiar Polul Nord; apoi, îmi pun la treabă nu doar conceptul meu de Pol Nordic, ci şi conceptul meu de *concept*. Prin urmare, când luăm ideile în acest sens, poate fi adevărată afirmația că toate

gândurile folosesc idei, însă este evident neadevărat că toate gândurile sunt despre idei.

In această privință, d'Aquino este foarte limpede: unii gânditori au afirmat că puterile noastre cognitive nu sunt conştiente decât de propriile lor modificări... prin urmare intelectul nu ar gândi decât propriile sale modificări, adică ideea este cea preluată. În această concepție, ideile de acest fel sunt chiar obiectul gândirii. Dar opinia respectivă este evident falsă... Dacă singurele obiecte ale gândirii ar fi ideile din sufletele noastre, ar urma că ştiințele nu sunt despre lucruri din afara sufletelor noastre, ci numai despre idei din lăuntrul lor... (S I 85 2)

Adevărul este că ideile nu sunt *ceea ce* gândim (*id quod intelligitur*), ci cele prin care gândurile au loc (*id quo intelligitur*): însă pentru că intelectul reflectă asupra sa însuşi, prin acelaşi act de reflecție gândeşte despre faptul că gândeşte şi despre ideea prin care gândeşte. Astfel ideea este un obiect secundar al gândirii, dar obiectul primar al ei este lucrul a cărui asemănare e ideea. (S I 85 2)

Prin urmare d'Aquino respinge explicit teoria idealistă potrivit căreia mintea nu poate gândi decât propriile sale idei. Există însă câteva trăsături ale scrierilor lui care-l îndeamnă pe cititor să creadă că el considera ideile nu doar abilități sau dispoziții de a gândi în anumite feluri, ci şi ca obiecte primare ale gândirii. În pasajul citat mai sus, ca şi în multe alte locuri, d'Aquino vorbeşte despre idee ca despre o asemănare cu lucrul a cărui idee este, iar aceasta sugerează că ideile sunt imagini prin care interpretăm trăsăturile originalelor. Dacă este aşa, atunci obiectele exterioare ar fi obiecte primare ale gândirii numai în sensul în care, când mă privesc în oglindă, mă „văd" mai degrabă pe mine în oglindă decât oglinda, dacă nu fac un efort special ca să văd oglinda. Aceasta ar însemna să-l interpretăm greşit pe d'Aquino: în altă parte el distinge expres între imagini mentale din imaginație (*idola* sau

*phantasmata*) şi idei ale intelectului; atunci când explică ce înțelege prin afirmația că ideea este o asemănare a obiectului ei, comparația pe care o introduce nu este aceea dintre portret şi original, ci aceea dintre asemănarea cauzei cu efectul în procesele naturale.

Sunt două feluri de acțiuni, spune d'Aquino: acelea care au ca urmare modificări în pacientul asupra căruia acționează agentul şi acelea care nu-l afectează decât pe agent. Uneori numeşte acțiunile de primul tip „accidentale", iar pe cele de al doilea tip „imanente". Când un foc încălzeşte un ceainic, avem o acțiune de primul tip, iar când eu mă gândesc la un ceainic, avem o acțiune de al doilea tip: încălzirea ceainicului provoacă o schimbare a ceainicului, însă gândul la ceainic nu-l afectează decât pe cel care gândeşte. Ceea ce încălzeşte ceainicul este căldura focului: cauza încălzirii seamănă cu obiectul de după schimbare. Sfântul Toma continuă:

În mod asemănător, forma care operează într-o acțiune imanentă este o asemănare a obiectului. Astfel, asemănarea unui lucru vizibil operează în vederea unei fantasme şi asemănarea unui obiect al gândirii, adică o idee, operează în gândirea intelectului. (S I 85 2)

Paralela pare stângace: felul în care seamănă finalul unei acțiuni imanente (un gând particular) cu forma operativă (o idee sau un concept) este acela că ambele sunt *despre acelaşi obiect*: asemănarea lor între ele, şi nu asemănarea cu obiectul *despre* care sunt, e analoagă cu încălzirea ceainicului.

Prin urmare, poate o idee sau un gând să fie în vreun fel asemenea obiectului său? Evident că nimic nu se poate deosebi mai mult decât, să zicem, sarea de capacitatea mea de a recunoaşte sarea. „Deosebire" pare chiar un cuvânt prea blând pentru a descrie abisul dintre cele două. O idee este însă asemănătoare cu obiectul sau în felul următor: pentru a identifica o idee trebuie descris

conținutul ei, iar descrierea conținutului ideii este chiar descrierea obiectului acelei idei. De exemplu, ideea că în curând lumea se va sfârşi poate fi considerată o idee despre o anumită stare de lucruri: pentru a preciza despre ce idee este vorba şi pentru a preciza despre ce stare de lucruri este vorba, se foloseşte exact aceeaşi expresie, că „în curând lumea se va sfârşi".

Cu toate că nu accepta teza conform căreia intelectul nu poate cunoaşte altceva decât propriile sale idei, d'Aquino respingea de asemenea teza opusă după care e posibilă pătrunderea obiectelor materiale printr-o gândire pur intelectuală. Când mă gândesc la o anumită ființă umană, vor fi, dacă o cunosc bine, foarte multe descrieri verbale pe care le pot oferi pentru a o identifica, însă dacă nu fac referire la un anumit timp şi loc, orice descriere pe care o pot oferi poate teoretic să corespundă altei ființe umane decât cea la care mă gândesc: nu pot individualiza persoana la care mă refer doar descriindu-i înfățişarea şi calitățile. Poate numai indicând-o cu degetul sau ducându-te să o vezi sau reamintind o ocazie în care ne-am întâlnit cu toții poate clarifica la ce persoană mă refer, iar indicarea, vederea şi acest tip de amintire țin de simțuri, nu de gândirea pur intelectuală.

Intelectul nostru nu poate avea cunoaştere directă şi fundamentală a obiectelor materiale individuale. Motivul este că principiul individuației obiectelor materiale este materie individuală, iar intelectul nostru înțelege prin abstragerea ideilor din astfel de materie. Insă ceea ce este abstras din materie individuală este universal. Ca atare intelectul nu e capabil să cunoască direct ceva care nu e universal. (S I 86 1)

Cunoaştem indivizi şi suntem capabili să formulăm enunțuri particulare, precum „Socrate e un bărbat", legând idei intelectuale cu experiența senzorială. Să explic ce vreau să spun prin aceasta: pentru d'Aquino, obiectul

real al oricărei cunoaşteri omeneşti este forma. Aceasta este adevărat despre cunoaşterea senzorială şi înțelegerea intelectuală. Simțurile percep formele accidentale ale obiectelor care corespund fiecărei modalități: cu ochii vedem culorile şi formele obiectelor, cu nasurile percepem mirosul lor; culorile, formele şi mirosurile sunt forme accidentale. Aceste forme sunt individuale – este culoarea *acestui trandafir* cea pe care o văd, şi nici chiar cel mai puternic nas nu poate simți mirosul sulfurii universale. Forma substanțială, pe de altă parte, este ceva care poate fi înțeles doar prin gândire intelectuală (vezi mai sus, pp. 64-65): obiectul propriu al intelectului omenesc este natura lucrurilor materiale. Acestea sunt compuse din materie şi formă: individualitatea unei bucăți de materie nu este ceva care să poată fi cuprins de intelect. Intelectul poate cuprinde ceea ce face din Socrate un om, însă nu şi ceea ce îl face pe el să fie Socrate.

Esența sau natura include doar ceea ce defineşte genul unui lucru: astfel natura umană include doar ceea ce defineşte omul sau ceea ce face omul om, pentru că prin „natura umană" înțelegem ceea ce face ca omul să fie om. Or, genurile unui lucru nu sunt definite de materia şi proprietățile caracteristice lui ca individ. Astfel, nu definim omul ca acel ceva care are această came şi aceste oase, sau care e alb sau negru, sau ceva asemenea. Această carne şi aceste oase şi proprietățile caracteristice lor îi aparțin într-adevăr acestui om, însă nu naturii sale. Un om anumit posedă prin urmare ceva pe care natura sa nu îl are, deci un om şi natura sa nu sunt chiar acelaşi lucru. (S I 3 3)

Dacă Platon greşea, după cum credea d'Aquino, atunci în afara minții nu există un astfel de lucru precum natura umană ca atare: nu există decât natura umană a ființelor omeneşti individuale precum Tom, Dick şi Harry. Însă pentru că umanitatea indivizilor este formă întrupată în

materie, ea nu e ceva care să poată fi în sine obiect al gândirii intelectuale pure. Pentru a concepe umanitatea lui Tom, Dick sau Harry avem nevoie să chemăm în ajutor imaginația. În terminologia lui d'Aquino, umanitatea unui individ este „inteligibilă" (pentru că e formă), însă nu „actual inteligibilă" (pentru că există în materie) (vezi mai sus, pp. 120-121). Adică, pentru că e o formă, este un obiect pasibil de a fi înțeles; trebuie să treacă însă printr-o transformare dacă e să fie actual ținut în minte. Pe baza experienței noastre referitoare la ființele umane individuale, intelectul activ este acela care creează obiectul intelectual, umanitatea în sine.

Ca atare, prin aceasta e adevărată sugestia că d'Aquino era idealist. Ideile nu sunt entități intermediare care reprezintă lumea: ele sunt modificări ale intelectului care constau în abilitatea dobândită de a gândi anumite gânduri. Insă universalele *despre care* sunt ideile sunt ele însele lucruri care nu au o existență în afara minții.

D'Aquino e conştient de posibilitatea de a fi acuzat că, potrivit teoriei sale, intelectul distorsionează realitatea în chiar procesul înțelegerii ei. El îşi aduce singur următoarea obiecție: un gând care gândeşte un lucru altfel decât este acesta e un gând fals. Însă formele lucrurilor materiale nu sunt abstrase din particularele reprezentate în experiență. Prin urmare, dacă gândim despre lucrurile materiale prin abstragerea ideilor din experiență, gândurile noastre vor fi false. (S I 85 1)

Răspunsul său se bizuie pe distingerea a două sensuri pentru afirmația ambiguă „Un gând care gândeşte un lucru altfel decât este acesta e un gând fals". A gândi că un lucru este altfel decât este înseamnă cu siguranță a gândi fals. Însă dacă tot ceea ce se înțelege prin „a gândi un lucru altfel decât este" nu înseamnă decât că felul în care gândim, ' când gândim, este altceva decât lucrul la care ne gândim, în propria sa existență, atunci nu este

implicată falsitatea. A gândi că Iulius Caesar nu avea o anumită greutate ar însemna a gândi ceva fals, însă nu e nimic fals în a ne gândi la Iulius Caesar nu avea o anumită greutate ar însemna a gândi ceva fals, însă nu e nimic fals în a ne gândi la lulius Caesar fără să ne gândim la Caesar fără să ne gândim la greutatea sa. Un gând despre Iulius Caesar nu avea o anumită greutate ar însemna a gândi ceva fals, însă nu e nimic fals în a ne gândi la lulius Caesar fără să ne gândim la Caesar poate foarte bine să existe fără un gând despre greutatea lui, deşi Iulius Caesar nu avea o anumită greutate ar însemna a gândi ceva fals, însă nu e nimic fals în a ne gândi la lulius Caesar fără să ne gândim la Caesar ca atare nu putea exista fără să aibă o greutate. În mod asemănător, susține d'Aquino, poate exista, fără vreo distorsiune sau falsitate, un gând despre natura umană care să nu conțină un gând despre vreo materie individuală, deşi n-a existat niciodată vreun caz de natură umană fără vreo materie individuală (S I 85 1 ad 1).

Considerațiile lui d'Aquino despre operația prin care intelectul activ abstrage idei din experiența senzorială sunt obscure în amănunte şi probabil confuze, însă el are cu siguranță dreptate să insiste că ființele umane au o putere de abstragere deosebită, neîmpărtăşită de celelalte animale. Pentru a deține acel tip de concepte pe care le folosim spre a ne referi la obiectele experienței noastre şi a le descrie nu e nicidecum suficient doar să avem experiență senzorială. Copiii văd, aud şi simt mirosul câinilor înainte de a dobândi conceptul de *câine* şi de a învăța că termenul „câine" poate fi aplicat labradorilor, pudelilor sau baseților, însă nu pisicilor sau oilor; ei simt înțepături, dureri sau crampe cu mult înainte de a dobândi conceptul de *durere*. Animalele favorite trăiesc în acelaşi mediu senzorial precum copilul, însă copilul, nu animalele, învață, din ceea ce e de văzut şi de auzit, să stăpânească simbolurile

pentru a descrie şi a schimba mediul. În linii generale, teoria intelectului agent nu e altceva decât o recunoaştere că formarea conceptelor nu poate fi considerată doar un reziduu al experienței senzoriale.

Teoria lui d'Aquino despre intelectul activ îl plasează într-o poziție de mijloc între filozofii empirişti, care consideră că ideile se nasc din observarea caracteristicilor recurente ale experienței, şi filozofii raționalişti, care susțin că ideile individuale sunt înnăscute în fiecare membru al speciei. D'Aquino consideră că nu există idei sau convingeri pe deplin înnăscute: chiar şi ideea de enunț autoevident poate fi înnăscută doar într-un sens foarte precis. O ființă umană, spunea el, dacă ştie ce este un întreg şi ce este partea, ştie că orice întreg e mai mare decât orice parte a sa, însă un om nu poate şti ce este întregul sau ce este partea decât deținând concepte şi idei derivate din experiență (S I-II 51 1). În acest sens d'Aquino e de acord cu empiriştii, împotriva raționaliştilor, că mintea fără experiență este o *tabula rasa*, o pagină albă. E de acord însă cu raționaliştii, împotriva empiriştilor, că simpla experiență, de felul celei pe care o au şi oamenii şi animalele, nu e capabilă să scrie nimic pe pagina albă.

Printre gânditorii contemporani, lingvistul Noam Chomsky este foarte aproape de poziția lui d'Aquino în această problemă. Chomsky susține că e imposibil de explicat rapiditatea cu care copiii îşi însuşesc gramatica unei limbi din expresiile limitate şi fragmentare ale părinților dacă nu postulam o capacitate înnăscută, specifică speciei, de a învăța limba. El însuşi îşi compară teoria cu alte teorii ale raționaliştilor, precum Descartes, însă natura foarte generală a facultății pe care o postulează – trebuie să fie extrem de generală dacă e să explice învățarea tuturor limbilor naturale atât de diferite – nu seamănă nici pe departe cu ideile foarte particulare postulate de raționalişti, care corespund adesea unor

cuvinte individuale din limbă. Ea seamănă mult mai mult cu capacitatea generalizată, specifică speciei, de a-şi însuşi concepte ale intelectului din experienţa senzorială nestructurată, capacitate pe care d'Aquino o numeşte intelect activ.

Intelectul activ este prin urmare capacitatea însuşirii de concepte şi convingeri intelectuale. Intelectul receptiv (*intellectus possibilis*) este capacitatea de a reţine şi folosi conceptele şi convingerile astfel însuşite.

Unul şi acelaşi suflet... are o putere numită intelect activ, care e puterea de a face alte lucruri actual imateriale prin abstragerea din condiţiile de materie individuală, şi o altă putere de a primi idei de acest fel, numită intelect receptiv, întrucât are puterea de a primi astfel de idei. (S179 4 ad 4)

Intelectul receptiv este depozitul ideilor (S I 79 6), este pagina iniţial albă pe care scrie intelectul activ.

În orice moment din existenţa unei fiinţe umane va exista un repertoriu de înzestrări intelectuale pe care şi le-a însuşit şi un bagaj de opinii, convingeri şi cunoştinţe pe care le deţine. Acest repertoriu şi acest bagaj alcătuiesc conţinutul intelectului receptiv. Uneori limbajul lui d'Aquino ne îmbie să credem că intelectul receptiv este un fel de materie spirituală care ia forme noi pe măsură ce gânditorul îşi însuşeşte idei noi (vezi S179 6). Însă el ne avertizează să nu luăm asta ca atare şi ne pune în gardă împotriva pericolului aplicării noţiunilor de materie şi formă la relaţia dintre intelect şi ideile sale (vezi S I 84 3 ad 2). Comparaţiei cu teoria lui Aristotel i se datorează faptul că azi vorbim despre a fi *informat* despre ceva şi că numim obţinerea de cunoştinţe dobândire de *informaţii*.

Intelectul activ şi intelectul receptiv sunt două puteri care corespund cu două utilizări ale cuvântului „gândire". Când spunem că fiinţele umane gândesc iar animalele lipsite de grai nu, putem înţelege că oamenii, nu animalele, au capacitatea de a obţine informaţii abstracte din experienţa

senzorială. Când spunem despre cineva că are o minte foarte cuprinzătoare, vorbim despre conținutul intelectului său receptiv. Folosim de asemenea cuvântul „minte” şi adjectivul „mintal” în alt fel. De pildă deosebim adunările făcute pe hârtie de adunările făcute în cap şi le numim pe cele din urmă „aritmetică mintală”. Este clar că intelectul activ şi intelectul receptiv se implică egal într-un calcul complicat, indiferent dacă e făcut manifest sau în tăcere: cu siguranță înțelegem altceva prin „minte” atunci când considerăm efortul tăcut ca mai „mintal” decât manipularea manifestă a simbolurilor. Mintea ca loc al imaginilor mintale şi al monologului tăcut este numită de d'Aquino imaginație sau fantezie (*phantasia*). El o consideră mai degrabă un simț interior decât un compartiment al intelectului.

Potrivit lui d'Aquino, percepția senzorială, la fel ca achiziția de informații intelectuale, este o problemă de receptare de forme într-o manieră imaterială.

O formă senzorială există într-un fel în lucrul din afara sufletului şi în alt fel în simțul însuşi, care recepționează forma obiectului sensibil fără materia sa – culoarea aurului, de exemplu, fără aur. (S I 84 1)

Formele astfel recepționate de simțuri sunt, potrivit lui d'Aquino, depozitate în fantezie. Ele pot fi recombinate după voie pentru a produce fantasme ale oricărui lucru la care vrem să ne gândim: putem combina de exemplu forma care reprezintă Ierusalimul şi forma care reprezintă focul pentru a alcătui fantasma Ierusalimului arzând.

Considerațiile lui d'Aquino despre relația dintre simțuri şi imaginație sunt în anumite privințe naive şi nesatisfăcătoare: el numeşte imaginația un simț interior şi reprezentarea sa despre cum operează este modelată mult prea asemănător cu funcționarea simțurilor. Aparent, el credea că un simț interior diferă de un simț exterior mai ales prin aceea că are un organ şi un obiect înlăuntrul

corpului în loc să le aibă în afară. El face, într-adevăr, observația că alți oameni pot controla ceea ce pretinde cineva că a văzut cu ochii lui, în timp ce în cazul „simțului interior" nu se poate face confruntarea cu conținutul imaginii sale mintale. D'Aquino pare însă a nu observa că aceasta ne împiedică să spunem corect despre imaginație că este un simț, pentru că o facultate senzorială care nu se poate înşela nu este nicidecum o facultate senzorială.

Totuşi, spre deosebire de alții care consideră imaginația un simț interior, d'Aquino are o înțelegere clară a relației dintre intelect şi imaginație în cazul în care gândul are loc în imagini mintale sau în discurs neverbal, în astfel de cazuri nu imaginația dă conținut gândirii intelectuale, ci intelectul dă sens fanteziei – indiferent dacă e în cuvinte sau imagini – folosind-o într-un anume fel şi într-un anume context. Când mă gândesc la Troia e probabil să invoc o imagine, însă nu asemănarea imaginii cu Troia o face să fie imaginea Troiei, ci gândurile cu care o însoțesc şi cuvintele în care pot exprima aceste gânduri. In cartea gândurilor noastre, intelectul este cel care oferă textul; imaginile mintale nu sunt decât ilustrații.

Pe de altă parte, d'Aquino afirmă adesea că fantasmele sunt necesare nu numai pentru achiziția conceptelor, ci şi pentru exercitarea lor. Cel puțin în această viață ne este imposibil să gândim vreun gând dacă nu-l însoțim de fantasme. Putem înțelege aceasta, spune el, dacă ne gândim că o leziune a creierului poate stânjeni gândirea şi dacă ne amintim că noi toți invocăm imagini atunci când ne dam silința să înțelegem ceva. Oricât de îndoielnice ar fi aceste argumente, pare să fie adevărat că trebuie să aibă loc un exercițiu al simțurilor sau al imaginației, o aplicare la un context senzorial, pentru a putea forța cunoaşterea obişnuită sau părerile să se exercite într-o ocazie particulară.

Atenția la fantasme este prin urmare, potrivit lui d'Aquino, necesară pentru orice gând, chiar şi de tipul cel mai abstract şi universal. E nevoie însă de un tip special de atenție, numită „reflecție" {*reflexio supra phantasmata*), pentru ca un gând să se refere la individuale mai degrabă decât la universale. După cum am explicat mai sus, d'Aquino considera că numai imaginea mintală însoțitoare sau contextul senzorial corespunzător vor diferenția un gând despre Socrate de unul despre Platon sau despre orice altă ființă umană.

Percepția senzorială şi gândirea intelectuală, aşa cum am spus, sunt ambele, pentru d'Aquino, probleme de receptare a formelor în minte, într-o modalitate mai mult sau mai puțin imaterială. Atât în percepție, cât şi în gândire, o formă există „intențional". Când privesc purpuriul apusului de soare, purpuriul există intențional în vederea mea; când mă gândesc la rotunjimea pământului, rotunjimea există în intelectul meu. În fiecare caz forma există fără materia căreia îi este asociată în realitate: nu intră în ochiul meu soarele însuşi, nici pământul, cu întreaga sa masivitate, nu intră în intelectul meu.

Totuşi, existența intențională nu este în sine existență imaterială. Potrivit lui d'Aquino, purpuriul există intențional nu doar în privirea mea, ci şi în mediul transparent prin care văd (S I 56 a2); chiar şi în privire, forma sensibilă este o formă a materiei de găsit în organul de simț. În intelect însă nu există o materie pe care să o informeze formele. Intelectul receptiv nu are într-adevăr altă natură decât capacitatea sa de a fi informat de forme care există intențional; dacă ar avea, ar fi incapabil să înțeleagă vreun lucru care ar împărtăşi natura sa, aşa cum ochelarii cu lentile colorate împiedică deosebirea luminii albe de lumina culorii lor (S175 2ad87 1).

Apariția conceptelor şi gândurilor în intelect nu este un caz de modificare a vreunei materii: nu este modelat nici un material mintal misterios.

Fiecare lucru este cunoscut potrivit felului în care forma sa există în cunoscător. Însă sufletul intelectual cunoaşte natura unui lucru doar ca atare şi absolut. Forma unei pietre, de exemplu, ca atare şi absolut, în înțelesul formal propriu al ei, este în sufletul intelectual. Aşadar sufletul intelectual este o formă ca atare şi absolut, nu ceva compus din materie şi formă. Pentru că dacă ar fi fost compus din materie şi formă, formele lucrurilor ar fi recepționate în el în toată individualitatea lor concretă, astfel încât ar cunoaşte numai particularul, aşa cum fac simțurile, care primesc formele lucrurilor în organul fizic respectiv; pentru că materialitatea este principiul care individualizează forma. (S I 75 5)

Teoria lui d'Aquino despre existența intențională a formelor rămâne una dintre cele mai interesante contribuții, din toate timpurile, la problema filozofică a naturii gândirii. Să presupunem că eu mă gândesc la un fenix. Se pare că sunt două lucruri care fac ca acest gând să fie ceea ce este: întâi, că este un gând *despre un fenix*, nu unul despre o vacă, un oraş sau o asimptotă; apoi, că este gândul *meu*, nu al dumneavoastră sau al lui Iulius Caesar. Şi alte lucruri pot fi adevărate despre gânduri – de exemplu că sunt interesante, neplăcute, amănunțite etc. -, însă acestea două par să fie esențiale pentru orice gânduri, că trebuie să fie gândurile *cuiva* şi că trebuie să fie gânduri *despre ceva*. Însă ambele aceste proprietăți ale gândurilor ridică probleme filozofice profunde.

Întrebarea „Ce face ca gândurile mele să fie gândurile mele?" poate să nu pară deloc dificilă, însă mulți oameni au fost puşi în încurcătură de problema relației gândului cu cele *despre* care este gândul. Gândul devine gând despre X pentru că este *asemenea* lui X? Sau e vreo altă

relație? Nici o relație nu ne poate însă sluji, pentru că putem avea gânduri despre ceva care nu există – precum gândul meu despre fenix – şi nu există nimic în astfel de cazuri cu care gândul meu să aibă vreo relație. Mai mult, chiar dacă vom cădea de acord asupra naturii relației – să zicem asemănare – şi ne vom concentra asupra cazurilor în care există lucruri care pot intra în relație – să zicem cai -, rămâne totuşi problema: ce *are* relația? O statuie a unui cal este o bucată din piatră sau bronz care seamănă, mai mult sau mai puțin, cu un cal adevărat, însă în minte nu e nimic corespunzător pietrei sau bronzului care să poarte asemănarea.

Răspunsul lui d'Aquino la întrebarea „Ce face ca gândul meu despre un cal să fie un gând *despre un cal*?" este că e vorba de chiar acelaşi lucru care face ca un cal adevărat să fie cal, şi anume forma calului. Forma există, individualizată şi materializată, în calul real; ea există, universală şi imaterială, în mintea mea; în primul caz are *esse naturale*, existență în natură; în celălalt caz are *esse intenționale*, existență în minte. Am zis mai devreme: pentru ca o formă, C-itatea, să fie, trebuie ca ceva să fie C. Trebuie acum să modificăm aceasta şi să zicem: pentru ca o formă C să fie, trebuie ori ca ceva să fie C, ori ca cineva să se gândească la C.

Această teorie nu trebuie luată în vreun sens mistic. Un admirator modern al lui d'Aquino, Herbert McCabe, a spus:

Teoria va fi absolut greşit înțeleasă dacă nu se recunoaşte că s-a intenționat sa fie *evidentă*. Nu este o descriere a vreunui proces prin care înțelegem, în cazul că există un astfel de proces. Este o platitudine care spune ca „Ceea ce am în minte când cunosc natura unei vaci este natura vacii şi nimic altceva". În cazul în care cineva ar spune: „Dacă natura pe care o ai în minte este cea a unei vaci, cu siguranță că mintea ta trebuie să fie o vacă, pentru că a avea natura lui X înseamnă pur şi simplu a fi X", Sfântul

Toma ar răspunde doar că a înțelege natura unei vaci înseamnă exact a deține această natură fără a fi o vacă, şi acest lucru este limpezit spunând că cineva are natura în minte. A o avea în minte nu înseamnă nimic altceva decât că ai natura fără să fi lucrul a cărui natură este. Asta numeşte el „a avea natura intențional". Pentru Sfântul Toma, mintea este chiar locul ființei intenționale.

Dacă teoria existenței intenționale simplifică întrebarea „Ce face ca un gând să fie gândul la X?", în acelaşi timp face mai frapantă întrebarea: „Ce face ca un gând să fie gândul lui A?" Nimic din conținutul unui gând nu îl face gândul unei persoane mai degrabă decât al alteia. Nenumărați alți oameni, nu numai eu, cred că doi şi cu doi fac patru: când cred eu aceasta, ce face această convingere convingerea *mea*? D'Aquino insistă, împotriva averroiştilor, că un astfel de gând este gândul meu şi nu al vreunui suflet al lumii ori al unui intelect activ supraindividual. Însă la întrebarea ce *le face* să fie gândurile mele, singurul lui răspuns este să indice spre legătura dintre conținutul intelectual al gândului şi imaginile mintale în care este întrupat. Gândul intelectual este gândul meu din cauză că aceste imagini mintale sunt creațiile trupului meu. Din multe motive, care ne-ar lua prea mult pentru a le dezvolta, acest răspuns pare nesatisfăcător. Însă, după cum observa odată Wittgenstein, nu răspunsurile pe care le-a dat d'Aquino, ci întrebările pe care le-a ridicat reprezintă măsura talentului său filozofic.

# *Notă bibliografică*

Cititorilor care vor să afle mai multe despre viața Sfântului Toma le recomand să citească *Friar Thomas d'Aquino* de James Weisheipl O.P. (Blackwell, 1974). Aceasta este cea mai savantă biografie în limba engleză, iar primul meu capitol se bazează în mare măsură pe ea. Cartea lui G.K. Chesterton *St Thomas Aquinas* (Hodder and Stoughton, 1933) este una dintre cele mai alerte şi populare cărți despre Sfântul Toma, însă se apropie destul de rar de textul scrierilor sale. O tratare mai sobră şi mai filozofică, care nu e deloc dificil de citit, este *Aquinas* de Părintele Copleston (Penguin, 1955). O analiză interesantă din punct de vedere filozofic, însă foarte controversată, a metafizicii tomiste se găseşte în articolul lui Peter Geach din cartea *Three Philosophers*, de Anscombe şi Geach (Blackwell, 1961). Cea mai bună lucrare în limba engleză despre filozofia tomistă a minții este *Verbum*: *Word and Idea in Aquinas*, de Bernard Lonergan (Notre Dame, 1967). Este înțesată de intuiții şi răsplăteşte efortul de a o citi. Antologia mea de articole despre d'Aquino scrise de filozofi contemporani a fost publicată sub titlul *Aquinas*: *a collection of critical essays* (Macmillan, 1969).

*Summa Theologiae* a fost recent tradusă în engleză în şaizeci de volume în ediția Blackfriars (Eyre and Spottiswoode, 1963-1975). Traducerile diferă ca valoare, însă multe sunt excelente; toate volumele conțin informații utile, precum şi textul latin alături de cel în engleză. *Summa contra Gentiles* a fost tradusă de A.C. Pegis şi alții sub titlul *On the Truth of the Catholic Faith* (Random House, 1955).

**HUMANITAS**
***Bunul gust al libertății***
**R.M. HARE *Platon***

Monografia lui R.M. Hare, profesor de filozofie morală la Oxford, se referă cu precădere la dialogurile platoniciene de tinerețe, analizând cadrul istoric al apariției platonismului, sursele sale – Heraclit, Parmenide, Pitagora -, precum şi impactul sofiştilor şi al lui Socrate asupra gândirii greceşti.

Punctul nodal al analizei constă în relevarea scindării întregii filozofii a lui Platon într-o teorie asupra cunoaşterii şi una asupra virtuții: două personaje imaginare – *Laton* şi *Paton* – sunt puse să susțină pe rând punctele de vedere ale filozofului în această privință, ducându-le până la ultimele consecințe. Nu este ocolită nici spinoasa chestiune a teoriilor politice ale lui Platon, aflate în total contratimp atât cu epoca în care au fost formulate, cât şi cu epoca noastră. In încheiere, autorul trece în revistă acele probleme ale platonismului care rămân actuale şi astăzi.

**HUMANITAS**
***Bunul gust al libertății***
**A.C. GRAYLING *Wittgenstein***

Scrierile lui Wittgenstein sunt multe la număr, complicate şi obscure, autorul lor fiind, în mare măsură, un „filozof pentru filozofi". Şi totuşi, prin decantarea tezelor sale cheie, prezente atât în opera timpurie cât şi în cea târzie, gândirea lui Wittgenstein îşi dezvăluie, pentru cititorul fără studii de specialitate, conturul inconfundabil. Acesta e primul scop al cărții profesorului A.C. Grayling: să ofere nefilozofilor schița generală a unei filozofii dificile. Cel de-al doilea este de a defini locul operei lui Wittgenstein în filozofia analitică a secolului al XX-lea, semnalându-i totodată iradierile în alte domenii

(antropologie, teologie, teorie literară). Înarmat cu aceste cunoştinţe de bază, cititorul poate ataca fără teamă scrierile complicate ale lui Wittgenstein însuşi.

Profesorul Anthony Kenny îl consideră pe Toma d'Aquino unul dintre cei mai mari filozofi ai lumii, chiar dacă opera sa nu este explicit filozofică, ci teologică. Autorul relevă importanța lui Toma d'Aquino pentru filozofia contemporană, trece în revistă marile concepte ale sistemului său metafizic, discută faimoasa doctrină a Ființei, atrage atenția asupra unei ipostaze mai puțin cunoscute a gânditorului – aceea de filozof al spiritului.